ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ವಿನ್ಯಾಸ

ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಪಿ.ಎಚ್.ಡಿ. ಪದವಿಗಾಗಿ
ಸಾದರ ಪಡಿಸಿದ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ

ಸಂಶೋಧಕರು

ಬಿ. ಪ್ರಕಾಶ್

ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರು

ಡಾ. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ

ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ

ಭಾಷಾನಿಕಾಯ

ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ - ೫೮೩ ೨೭೬

ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ವಿನ್ಯಾಸ

ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಪದವಿಗಾಗಿ
ಸಾದರ ಪಡಿಸಿದ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ

ಸಂಶೋಧಕರು
ಬಿ. ಪ್ರಕಾಶ್

ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರು
ಡಾ. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ
ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ
ಭಾಷಾನಿಕಾಯ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ
ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ - ೫೮೩ ೨೭೬

ಸಂಶೋಧಕರ ಪ್ರಮಾಣ ಪತ್ರ

ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ವಿನ್ಯಾಸ ಎಂಬ ಈ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, **ಹಂಪಿಯ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಪದವಿಗಾಗಿ ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ** ಅವರ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಪ್ರಬಂಧವು ನನ್ನ ಸ್ವಂತ ಪರಿಶ್ರಮದ ಫಲವಾಗಿದ್ದು, ಈ ಮೊದಲು ಇದನ್ನು ಇನ್ನಾವುದೇ ಪದವಿಗಾಗಿ ಸಲ್ಲಿಸಿರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಪ್ರಮಾಣೀಕರಿಸುತ್ತೇನೆ.

ದಿನಾಂಕ : 8/03/2010
ಸ್ಥಳ : ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ

ಬಿ. ಪ್ರಕಾಶ್
ಸಂಶೋಧಕರು
ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರ ಪ್ರಮಾಣ ಪತ್ರ

ಐ. ಪ್ರಕಾಶ್ ಅವರು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ವಿನ್ಯಾಸ ಎಂಬ ಈ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವನ್ನು **ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿಯ ಪಿಎಚ್.ಡಿ.** ಪದವಿಗಾಗಿ ನನ್ನ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಪ್ರಬಂಧವು ಅವರ ಸ್ವಂತ ಪರಿಶ್ರಮದ ಫಲವಾಗಿದ್ದು, ಈ ಮೊದಲು ಇದನ್ನು ಇನ್ನಾವುದೇ ಪದವಿಗಾಗಿ ಸಲ್ಲಿಸಿರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ದೃಢೀಕರಿಸುತ್ತೇನೆ.

ದಿನಾಂಕ : ೦೮|೦೩|೨೦೧೦
ಸ್ಥಳ : ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ

ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ
ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರು ಮತ್ತು ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು
ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

ಪರಿವಿಡಿ

****

ಅಧ್ಯಾಯ – ೧

ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶ, ವಿಧಾನ ಮತ್ತು ಮಹತ್ವ

೧.೧. ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶ

೧.೨. ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನ

೧.೩. ಅಧ್ಯಯನದ ಮಹತ್ವ

೧.

ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶ, ವಿಧಾನ ಮತ್ತು ಮಹತ್ವ

ಪೀಠಿಕೆ :– ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನವಿದೆ. ಪರಂಪರೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಕಾರವು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ತಡವಾಗಿಯೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಕೇವಲ ನೂರು ವರ್ಷಗಳ ಇತಿಹಾಸ ಮಾತ್ರವಿದೆ. ಆದರೆ ಸಾಧನೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಎತ್ತರದ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಎತ್ತರದ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಗಣ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರವಾಗಲು ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದ್ದು ತನ್ನ ಸುತ್ತಣ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅದು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದರಿಂದ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ನಾಲ್ಕಾರು ಘಟ್ಟಗಳನ್ನು ದಾಟಿ ಇಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಘಟ್ಟದಲ್ಲೂ ವಿಶಿಷ್ಟ ರೀತಿಯ ವಿಕಾಸವನ್ನು ಪಡೆದು ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದೆ. ಇಂಥ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಿದರೆ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಹಿಂದಣ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತಲೇ ತನ್ನ ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡ ವಿಧಾನ ಅರಿವಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಉಗಮವನ್ನು ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ ಅವರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಅವರ ಬರಹಗಳನ್ನು ಒಮ್ಮೆ ಗಮನಿಸಿದರೆ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪುನರುಜ್ಜೀವನಕ್ಕೆ ಬದ್ಧರಾಗಿ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಚಿಂತನೆಗಳು ಎಲ್ಲಿಂದಲಾದರೂ ಹರಿದು ಬರಲಿ ಎಂಬ ಮನೋಭಾವದೊಂದಿಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡಿದ ಕ್ರಮ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವಾಗ ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ ಅವರು ಕನ್ನಡದ ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕೊಡಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿ. ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಮೊದಲಿಗೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ತನ್ನ ಮೊದಲ ಹಂತದಲ್ಲಿಯೆ ಸ್ವೀಕರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡುವಾಗ ತನ್ನತನಕ್ಕೆ ಎರವಾಗದಂತೆ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡಿದ್ದನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು. ಇಂಥದೊಂದು ಜಾಗರೂಕತೆ ಅಥವಾ ವಿಮರ್ಶೆಯ ವಿವೇಕ ಬಹುಪಾಲು ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿದೆ.

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ತನ್ನ ಆರಂಭದ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಅಗತ್ಯಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ ಮತ್ತು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ ಎಂದು ಕೆಲಕಾಲ ಬಿಂಬಿಸಲಾಯಿತು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಪರಪುಟ್ಟ ಮತ್ತು ಪರಪುಷ್ಟ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ವಿಧಾನವು ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಭಾಷೆಗೂ ತನ್ನದೇ ಆದ ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಮೀಮಾಂಸೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಆ ಭಾಷಿಕ ಸಮುದಾಯವು ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಪಟ್ಟಪಾಡುಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ರೂಪಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಇತ್ತೀಚಿನದು. ಹಾಗಿದ್ದೂ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಿಂತನೆಯು ತನ್ನ ಆರಂಭ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಇಂಥ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಂಪರೆಯ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಮನಗಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ ಅವರಿಂದ ಆರಂಭವಾಗಿ ಇಂದಿಗೂ ಮುಂದುವರೆದಿರುವ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಹೊರಟರೆ ಅದನ್ನು ಹಲವು ವಿಧಾನಗಳಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬಹುದು. ಒಂದು, ಶತಮಾನದ ಹರಹಿನಲ್ಲಿರುವ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಅದರಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಕೆಲವು ಘಟ್ಟಗಳನ್ನಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬಹುದು. ಇದು ಬಹಳ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿರುವ ವಿಧಾನ. ಇಂಥ ವಿಧಾನ ಬಹುವೇಳೆ ಸ್ಥೂಲ ಲಕ್ಷಣಗಳ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಾಲಘಟ್ಟದ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಾಗ ಅಂಥ ಲಕ್ಷಣಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಮೂಡಿದ ಪ್ರಮುಖ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಂಪರೆಯೊಂದನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಬಹುದು. ಇಂಥ ಅಧ್ಯಯನವು ಪರಂಪರೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡು ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಪ್ರಮುಖ ವಿಮರ್ಶಕರ ಚಿಂತನೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ಕಾಡಿನ ಮೂಲಕ ಮರವನ್ನು ನೋಡುವ ಪರಿಚಿತ ವಿಧಾನಕ್ಕಿಂತ ಮರದ ಮೂಲಕ ಕಾಡಿನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನವಿದು.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನವು ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮೂಲಕ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು 'ಅಮೃತ ಮತ್ತು ಗರುಡ' ಕೃತಿಯಿಂದ ಆರಂಭವಾಗಿ 'ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವಪ್ರತಿಭೆ' ಕೃತಿಯವರೆಗೆ ವಿಸ್ತೃತವಾಗಿ ಹರಡಿಕೊಂಡಿದೆ. ಎರಡು ದಶಕಗಳ ಕಾಲ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಂಪರೆಯೊಂದಿಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡಿರುವ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ಎರಡು ದಶಕಗಳ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಕಾಲದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನವ್ಯೋತ್ತರ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂದು ಗುರುತಿಸುವ ಪರಿಪಾಠವಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನವ್ಯೋತ್ತರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ರೂಪಧಾರಣೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆ ಘಟ್ಟದ ಪ್ರಮುಖ ವಿಮರ್ಶಕರಾದ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಾಗ ಇಡೀ ಘಟ್ಟದ ತವಕ ತಲ್ಲಣಗಳ ಪರಿಚಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದ ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿದೆ.

೧.೧ ಉದ್ದೇಶ :–

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಾಗ ಅದನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಮುಖ ಘಟ್ಟಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಸಮೀಕರಿಸಿ ನೋಡುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೇ ಹೆಚ್ಚು. ಹಲವು ವಿಮರ್ಶಕರು ಇಂಥ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪಂಥಗಳಿಂದ ದೂರದಲ್ಲಿಯೆ ಇದ್ದು ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪಂಥಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ವಿಧಾನಗಳು ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸದೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಾಗ ಪ್ರತಿ ವಿಮರ್ಶಕರ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿಯೆ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಉದ್ದೇಶ ಪ್ರಸ್ತುತ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿದೆ.

ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನ ಹೊಂದಿದೆಯಾದರೂ ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಪರಂಪರೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟು ನೋಡುವ ಉದ್ದೇಶ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದ್ದು. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವಾಗ ಪರಂಪರೆಯು ಒಬ್ಬ ವಿಮರ್ಶಕನನ್ನು ಬೆಳೆಸಿದ ಕ್ರಮವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಂತೆ, ಒಬ್ಬ ಚಿಂತಕನ ಮೂಲಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಪರಂಪರೆ ಪಡೆದುಕೊಂಡ ವಿಸ್ತಾರವನ್ನು ಗಮನಿಸುವ ಉದ್ದೇಶ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದ್ದು.

ಕನ್ನಡದ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿರುವಂತೆ ಸಮಾಜ ಕೇಂದ್ರೀಕೃತವೂ ಆಗಿದೆ. ಕೇವಲ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕೃತಿಯ ಆಕೃತಿ–ಆಶಯದ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಬೇರೆ ಕಡೆ ಗಮನ ಹರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂಥ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿದೆ. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಸಮಾಜ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯೇತರ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಕಡೆಗೂ ಗಮನ ಹರಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಸಾಹಿತ್ಯಕೇಂದ್ರಿತ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಗಳ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೆ ಅವುಗಳೆರಡರ ಗುಣಗಳನ್ನು ಮೇಳೈಸಿಕೊಂಡ ವಿಮರ್ಶಾ ಮಾದರಿಯೊಂದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನವು ಹೊಂದಿದೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಸೃಜನಶೀಲ ಮತ್ತು ಸೃಜನೇತರ ಎಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸುವ ಪದ್ಧತಿಯಿದೆ. ಇಂಥ ಪದ್ಧತಿಯು ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಸೃಜನೇತರ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಂಥ ವರ್ಗೀಕರಣವು ಗಮನಿಸದಿರುವ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆಯು, ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯೂ ಮಿಳಿತವಾಗಬಲ್ಲವು ಎಂಬುದನ್ನು. ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಸೃಜನ ಮತ್ತು ಸೃಜನೇತರ ಎನ್ನುವ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಾಗಿ ಬಿಂಬಿಸಿರುವ ಮಹತ್ವದ ಹಲವು ಚಿಂತಕರಿದ್ದಾರೆ. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಹಲವು ವೇಳೆ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಶೃಂಗವನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದೆ. ಅಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಸೃಜನ ಮತ್ತು ಸೃಜನೇತರ ಪ್ರಕಾರಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಮರೆಯಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ಇಂಥ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಳಪಡಿಸುವ ಉದ್ದೇಶ ಇಲ್ಲಿನದು.

ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಎರಡು ದಶಕಗಳ ಹರಹನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟ ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಘಟನೆಗಳಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾದ ಅವಧಿಯಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ತಮಾನದ ತುರ್ತಿನ ಚಿಂತಕರಾದ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಾಗ ಆ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅವಲೋಕನ ಮಾಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಹಲವು ವಿಮರ್ಶಕರ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಈ ರೀತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿ. ವರ್ತಮಾನದ ತುರ್ತಿನಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸದ, ವಾಸ್ತವದ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವರ್ತಮಾನದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಮರೆಯದ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಉದ್ದೇಶ ಇಲ್ಲಿಯದು.

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪಾಲು ಸಾಕಷ್ಟಿದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಪ್ರೇರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸಮಾಜ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯಾಗಿರುವುದು ಮಹತ್ವದ

ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇಂಥ ಬಹುಪಾಲು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗುವಂತೆ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡಿದ್ದು ಕಡಿಮೆ. ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದ ಕೈಗಾರಿಕೀಕೃತ ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕೃಷಿ ಪ್ರಧಾನ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವಾಗ ಚೀನಾದ ಮಾವೋ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಪಡೆದ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಬಹುತೇಕ ಇಂಥ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಿದ್ದು ಕಡಿಮೆ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್ ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತರಾಗಿಯೂ ಭಾರತದ ವಾಸ್ತವ ಸಮಾಜದ ಸಂರಚನೆಗೆ ಕುರುಡಾಗದೆ ಇದ್ದದ್ದು ವಿಶೇಷ. ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಪಡೆದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಪರಶೀಲಿಸುವ ಉದ್ದೇಶ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದ್ದು.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕೃತಿಯ ಆಕೃತಿಗೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯು ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಒತ್ತಾಸೆ, ಅನಿವಾರ್ಯತೆಗಳ ಮೂರ್ತರೂಪ ಎಂಬುದನ್ನು ಇಂಥ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಮರೆಯುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಸಮಾಜಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಆಕೃತಿಯ ರಚನೆಯ ಹಿಂದಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಒತ್ತಾಸೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ಕೃತಿಯ ಅಂತಃಸತ್ವವನ್ನು ಗಮನಿಸದೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡು ವಿಧಾನಗಳು ಕೃತಿಯ ಆಕೃತಿ ಮತ್ತು ಆಶಯದ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅಲಕ್ಷಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದರೆ ಅತಿಶಯೋಕ್ತಿಯಲ್ಲ. ಆಕೃತಿ–ಆಶಯದ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅಲಕ್ಷಿಸದೆ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ವಿಧಾನ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆಕೃತಿ–ಆಶಯದ ಬಗೆಗೆ ಅವರು ತಾಳುವ ಧೋರಣೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ವಿಧಾನದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದುದು. ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ತರ್ಕದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಆಕೃತಿ–ಆಶಯಗಳನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸಿದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಉದ್ದೇಶ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿದೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶಕನೊಬ್ಬ ಅನ್ಯಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತುಗಳಿಂದ ಹಲವು ರೀತಿಯ ಪ್ರೇರಣೆ ಪ್ರಭಾವಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಇತರ ಜ್ಞಾನ ಶಿಸ್ತುಗಳಿಂದ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇದು ಅಪೇಕ್ಷಣೀಯವೇ, ಆದರೆ ಬಹುಪಾಲು ಇಂಥ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ತಾನು ಅನ್ಯಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತುಗಳ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ಹೊರಗಡೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ ತಾತ್ವಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥನೆಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ವಿಮರ್ಶೆ ಸೃಜನಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕುರುಡಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಿಂತನೆ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಅವರ ಅನ್ಯಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತುಗಳ ಬಗೆಗಿನ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೂಲಕವೇ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದಾದ ಸೃಜನಶೀಲ ಅರಿವಿಗೆ ಕುರುಡಾಗಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಮಹತ್ವದ ಅಂಶ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಉದ್ದೇಶ ಇಲ್ಲಿದೆ.

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಒಟ್ಟು ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾದ, ಒಟ್ಟು ಪರಂಪರೆಯೊಂದಿಗೆ ಸಂಪಾದಿಸಬಲ್ಲ ವಿಮರ್ಶಕರು ವಿರಳ. ಬಹುಪಾಲು ವಿಮರ್ಶಕರ ತಿಳುವಳಿಕೆ ತನ್ನ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ.ಕೆಲವು ವಿಮರ್ಶಕರ ಸಂವಾದ ಪ್ರಕಾರ ವಿಶಿಷ್ಟ ಮಾತ್ರವಾಗಿರುತ್ತದೆ.ಪ್ರಕಾರ

ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಕಾಲಘಟ್ಟಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತವಾದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಚಟುವಟಿಕೆಯೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜಿ.ಎಸ್.ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ, ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಹತ್ವದಾಗುತ್ತದೆ.ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಒಟ್ಟು ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಡುವ ಉದ್ದೇಶ ಹೊಂದಿದೆ.

ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ೨೦ನೇ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯ ಸಂಕ್ರಮಣ ಅವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವಂಥದ್ದು. ಹಾಗೆಯೆ ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಿಂತನೆಯು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿಯೆ ತನ್ನ ಪರಿಧಿಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂಥ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತು. ಜಾಗತೀಕಣ, ಉದಾರೀಕರಣಗಳು ಕನ್ನಡದಂಥ ದೇಶಿ ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ತೀವ್ರವಾದ ಸಂಕಷ್ಟ, ಗೊಂದಲಗಳಿಗೆ ಈಡುಮಾಡಿದ ಸಂದರ್ಭವಿದು.ಇಂಥ ಸಂಕ್ರಮಣದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಿಂತನೆಯು ಪಡೆದ ವಿಸ್ತಾರವನ್ನು ಡಿ.ಆರ್ ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯ ಮೂಲಕ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನವು ಹೊಂದಿದೆ.

ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೆ ಒಂದು ಶತಮಾನದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ವಿಹಂಗಮ ನೋಟವನ್ನು ಕೊಡುವ ಉದ್ದೇಶ ಈ ಅಧ್ಯಯನದ್ದು. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಿಂತನೆಯು ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮನ ಮೂಲಕ ಸಂಸ್ಕೃತ, ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಿದೆ. ಇದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿ ಹಂತದಲ್ಲೂ ಇದ್ದ ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಹುಡುಕಾಟದ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಮಾಜ, ರಾಜಕಾರಣ, ಇತಿಹಾಸ ಇತ್ಯಾದಿ ಶೀರ್ಷಿಕೆಗಳಡಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಇಂಥ ಶೀರ್ಷಿಕೆಗಳ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದು ಹಲವರಿಗೆ ಸೋಜಿಗವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಬಲ್ಲದು. ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನವು ಒಬ್ಬ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಿಂತಕ ಅನ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಯಾವ ರೀತಿ ತನ್ನ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ನೀಡಬಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯುವ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಅನ್ಯಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೆ, ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಅನ್ಯಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕನ್ನಡದ ಚಿಂತಕನೊಬ್ಬ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಅನ್ಯಶಿಸ್ತುಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ ವಿಧಾನವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಉದ್ದೇಶ ಇಲ್ಲಿದೆ.

೧.೨ ವಿಧಾನ

ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮಾಡಲು ಈ ಕೆಳಕಂಡ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಲಾಗಿದೆ.

೧. ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಂಪರೆಯ ಹಾಸಿನಲ್ಲಿ ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟು ಇಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಯಾವುದೇ ದೊಡ್ಡ ಮತ್ತು ಸಂವೇದನಶೀಲ ಲೇಖಕನು ಒಂದು ಸದೃಢವಾದ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ; ಹಾಗೆಯೇ ಆತ ತನ್ನ ಮುಂದಿನವರಿಗೆ ಪರಂಪರೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ನಿಂತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಪರಂಪರೆಯಿಲ್ಲದ ಶೂನ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕಾರ್ಯ ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಪರಂಪರೆಯೊಂದನ್ನು ಭಿತ್ತಿಯಾಗಿಸಿಕೊಂಡೆ ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

೨. ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕನ ಬರಹಗಳು ಅವನ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಒತ್ತಾಸೆ ಮತ್ತು ಒತ್ತಡಗಳಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ.ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನವು ಪರಿಸರವು ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆಯೆಂ ದು ಭಾವಿಸುವುದರಿಂದ, ಡಿ.ಆರ್. ಬದುಕಿ ಬರೆದ ಕಾಲದ ಒತ್ತಾಸೆಗಳ ಮೂಲಕ ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ನೋಡುವ; ಹಾಗೆಯೆ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮೂಲಕ ಅವರು ಬದುಕಿದ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಒತ್ತಾಸೆಗಳನ್ನು ನೋಡುವ ಅಂತರ್‌ಚಲನೆಯ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ.

೩. ಕೆಲವು ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಮೊದಲಲ್ಲಿಯೆ ತಾನು ಯಾರೊಂದಿಗೆ ಯಾರನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ಬೇಕಾದರೆ ಘೋಷಿತ ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಇಂಥ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಬಹುಪಾಲು ಘೋಷಿತ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಉಳಿದವುಗಳ ಕಡೆ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯ ವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನವು ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮಾಡಿದರೂ ಅದು ಘೋಷಿತ ತೌಲನಿಕ ವಿಧಾನವಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಪ್ರಾಸಂಗಿಕ ತೌಲನಿಕ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ.

೪. ಬಹುಪಾಲು ಕೃತಿಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಬರಹಗಳು ಒಂದೊಂದೇ ಕೃತಿಯನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಇದರಿಂದ ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕನ ಸಮಗ್ರ ಅಧ್ಯಯನ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ ಅವನನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಒತ್ತಡಗಳು ಹೇಗೆ ರೂಪಿಸಿದವು ಎಂಬುದು ಅವಗಾಹನೆಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನವು ಕೃತಿ ಕೇಂದ್ರಿತ ನೆಲೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ವಿಷಯ ಕೇಂದ್ರಿತ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದೆ.

೫. ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನವು 'ವಿಷಯ ಕೇಂದ್ರಿತ'ವಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಿಷಯದ ಬಗ್ಗೆ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಚಿಂತನೆಗಳು ಬದಲಾದವು ಎಂಬುದನ್ನು

ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಕಾರಣಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನವನ್ನು ಕೂಡ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನವು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ.

೬. ಸಮಗ್ರ ಪರಿಶೀಲನಾ ವಿಧಾನವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಪರಿಶೀಲನಾ ವಿಧಾನವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕತೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳದ ಸಮಗ್ರ ಪರಿಶೀಲನಾ ವಿಧಾನವು' ಖಾನೇಸುಮಾರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಲು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

೭. ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಬರಹಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ನೋಡುವ ಬಾಹ್ಯ ತೌಲನಿಕ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಅನುಸರಿಸಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಅವರ ಒಂದು ಕೃತಿಯಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಕೃತಿಗೆ ಸಂಭವಿಸಿರಬಹುದಾದ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಆಂತರಿಕ ತೌಲನಿಕ ವಿಧಾನವನ್ನು ಕೂಡ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

೧.೩. ಮಹತ್ವ :-

ಕನ್ನಡ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಪ್ರಸ್ತುತ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಸೃಜನಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಆವಲಂಬಿಸಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಸೃಜನಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳಾದ ಕತೆ,ಕಾವ್ಯ,ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಅಧಿಕವಾಗಿದೆ.ಇದನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದರೆ ಜಾನಪದ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅಧ್ಯಯನ ಕೂಡ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿಯೆ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವಿದ್ವತ್ಪೂರ್ಣ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಾದ ಸಂಶೋಧನೆ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಬಗೆಗೆ ಅಪಾರವಾದ ವಾಙ್ಮಯ ಸಂಪತ್ತಿದೆ.ಆದರೂ ಈ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಬಗೆಗೆ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ನಡೆಯದಿರುವುದು ವಿಷಾದನೀಯ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರೊಬ್ಬರ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುವ ಅಧ್ಯಯನ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ.

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಹಲವು ರೀತಿಯ ಮಾದರಿಗಳು ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ಕಾಣಸಿಗುತ್ತವೆ. ಜಿ.ಎಸ್.ಆಮೂರ, ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿ, ಎಂ.ಜಿ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಅವರಂಥ ವಿಮರ್ಶಕರಿಂದ ಪ್ರಣೀತವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆ ಒಂದು ಮಾದರಿಯಾದರೆ, ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಆದರ್ಶಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ಕುವೆಂಪು ಪ್ರಣೀತವಾದ ದರ್ಶನವಿಮರ್ಶೆ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಧಾನವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ದಲಿತ-ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಧೋರಣಾ ಪ್ರಧಾನವಾದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾದರಿಯೂ ಇದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದಕ್ಕೆ ನೀಡಿದ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ನೀಡಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೆ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಿದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ಕೇವಲ ಸಾಧನವಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ಸಮಾಜಕೇಂದ್ರಿತ

ವಿಮರ್ಶೆಗಳ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡ ಮತ್ತೊಂದು ಮಾದರಿಯಿದೆ. ಯು.ಆರ್.ಅನಂತಮೂರ್ತಿ, ಜಿ.ರಾಜಶೇಖರ, ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ, ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಸರಳ ಸಮನ್ವಯದಿಂದ ದೂರನಿಂತು ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಯನ್ನು ಆಶಯ-ಆಕೃತಿಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿದ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಅಧ್ಯಯನ ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗುತ್ತದೆ.

ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆ ಅನ್ಯಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತುಗಳಿಂದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಪಡೆದು ತನ್ನ ಪರಿಧಿಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಂಡು ಎತ್ತರಕ್ಕೆ ಏರಿದ್ದು ೨೦ನೇ ಶತಮಾನದ ಪ್ರಮುಖ ಬೆಳವಣಿಗೆ. ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಯಾವ ಶಿಸ್ತುಗಳು ಕನ್ನಡದ ಧಾರಣಾ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಲಿಲ್ಲ.ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಪರಿಸರ, ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಚಾರಗಳ ಬಗೆಗೂ ತನ್ನದೆ ಆದ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ನೀಡಿದೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಧಾರಣ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿದೆ.ಈ ಘಟ್ಟದ ಮಹತ್ವದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಿಂತಕರಾದ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಒಟ್ಟಾರೆ ಕನ್ನಡ ಸಂದರ್ಭದ ಸವಾಲುಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿರುವುದು ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿ. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಅವರನ್ನು ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗುತ್ತದೆ.

ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ತನ್ನ ಆರಂಭಿಕ ಹಂತದಿಂದಲೂ ಎರಡು ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನದ ಕೆಲಸವೊಂದಾದರೆ, ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಸಮಾಜದ ವಾಸ್ತವದ ಬಗೆಗೆ ಯೋಚಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುವ ಕೆಲಸ ಇನ್ನೊಂದು. ಈ ಎರಡು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಸಂಗತಿಗಳಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ನಿಲುವು. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ಅವರ ವಿಧಾನವು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದದ್ದು. ಸಾಹಿತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಅಮೃತಕ್ಕೆ ಹಾರುವ ಗರುಡ. ಆದರೆ ಗರುಡಕ್ಕೆ ನೆಲದಲ್ಲಿರುವ ಹಾವಿನ ಬಗೆಗೂ ಗಮನವಿರಬೇಕು ಎನ್ನುವ ನಿಲುವಿನ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರತಿಭೆಯ ಬಗೆಗೆ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸಮಾಜದ ವಾಸ್ತವ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮರೆಯದೆ ಸಂಕೀರ್ಣ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂದರೆ ಕೃತಿಯ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಎನ್ನುವ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಹುಸಿಯಾಗಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಸಾವಯವವಾಗಿ ಮಂಡಿಸಿದ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದು ಮಹತ್ವದ ಕೆಲಸವಾಗುತ್ತದೆ.

ಕುವೆಂಪು ಅವರು ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀ ಅವರ 'ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮಿಮಾಂಸೆ' ಕೃತಿಗೆ ಬರೆದ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸುವ ನಿಲುವು ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿದೆ. ಮಿಮಾಂಸೆಯು ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ, ಯೋಗಶಾಸ್ತ್ರ, ಮುಂತಾದ ಹಲವು ಜ್ಞಾನ ಶಿಸ್ತುಗಳ ಸಾಹಚರ್ಯದಿಂದ ಬೆಳೆದು ಪರಿಪುಷ್ಟವಾಗಬೇಕು ಎಂಬ ನಿಲುವು ಕುವೆಂಪು ಅವರದು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮಿಮಾಂಸೆ ಇಂಥ ಪ್ರೇರಣೆಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ವಿಮುಖವಾದಂತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಿಂತನೆಯು ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಗಳೆ ಮೊದಲಾದ ಜ್ಞಾನ ಶಿಸ್ತುಗಳಿಂದ ಕನ್ನಡದ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಉನ್ನತಿಯತ್ತ

ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಿದೆ. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ 'ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವಪ್ರತಿಭೆ' ಕೃತಿಯನ್ನು ಕುರಿತ ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರ ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದಿ ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಿತು ಎಂಬುದು ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರ ನಿಲುವು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಾಗ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ದರ್ಶನಶಾಸ್ತ್ರದ ಮಟ್ಟಕ್ಕೇರಿಸಿದ ವಿಮರ್ಶಕನನ್ನು ಚರ್ಚೆಗೊಳಪಡಿಸುವುದು ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಸೃಜನಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳಾದ ಕತೆ, ಕವಿತೆ, ಕಾದಂಬರಿ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಾಗ ಆ ಕೃತಿಗಳ ಶೈಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಧಾನ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ವಿಧಾನವು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಆದರೆ ಸೃಜನೇತರವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಡುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಇಂಥ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಹೊರಟರೆ ತಪ್ಪದೆ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಮರ್ಶೆಯ ಭಾಷೆಗೆ ಸಣ್ಣಕತೆಯ ನಾಟಕೀಯ ತೀವ್ರತೆಯನ್ನು, ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕಾವ್ಯದ ಧ್ವನಿಶಕ್ತಿಯನ್ನು ರೂಪಕದ ಸಂಭ್ರಮವನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟಿದ್ದು ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಮಹತ್ವದ ಕಾರ್ಯವಾಗಿದೆ. ರೂಪಕಾತ್ಮಕ ತರ್ಕದ ಮೂಲಕ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಸೃಜನಶೀಲ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಹಂತಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋದ ವಿಮರ್ಶಕನನ್ನು ಕುರಿತ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವವಿದೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ನೀಡದಿರುವ ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಹುಟ್ಟಬಹುದಾದ ಪ್ರಕಾರವೆಂಬಂತೆ ನೋಡುವ ವಿಧಾನವು ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆರೂಪಿಯಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಬೇಕಿಲ್ಲವಾದರೂ ಅದನ್ನು ಸೃಜನೇತರವೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲ. ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಸೃಜನೇತರರಾಗಿ ನೋಡುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ಘನತೆಯನ್ನು, ಸಂವಾದದ ಗುಣವನ್ನು ತಂದದ್ದರಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಪ್ರಮುಖವಾದುದು. ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಉನ್ನತ ಹಂತದ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆ ಎಂಬಂತೆ ಗ್ರಹಿಸಿದ ಅವರು ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿ ವಿಮರ್ಶಕನನ್ನು ತನ್ನ ಪ್ರತಿಭಾಸಾಂದ್ರತೆಯಿಂದ ಬೆಳೆಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಿಲುವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರು. ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಯ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡದೆ ವಿಮರ್ಶೆಗೊಂದು ಅಸ್ಥಿರತೆಯನ್ನು ತರುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ವಿಧಾನದಿಂದ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಪ್ರಭಾವಿತವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಬಗೆಗೆ ಕುರುಡಾದ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸರ್ವಾಧಿಕಾರವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವರು ಸಮಾಜವಾದಿ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದು ಕುರುಡು ನಂಬಿಕೆಯಿಲ್ಲದೆ ಇರುವುದರಿಂದಲೇ. ಹಾಗೆಯೇ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಕ್ಕಿಂತ ಲೋಹಿಯಾವಾದ ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ತ ಎನ್ನುವ ನಿಲುವು ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರಲ್ಲಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಚಿಂತನೆಯು ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡಿಯೋ, ಕೈದೀವಿಗೆಯೋ ಆಗಬೇಕೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯು ಸಮಾಜದ ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಇದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಅಧ್ಯಯನ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗುತ್ತದೆ.

ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ತನ್ನ ಮೊದಲ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ಭೌತಿಕ ಅಗತ್ಯಗಳ ಕಡೆಗೆ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಸ್ಪಂದಿಸಿದೆ. 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ' ಕೃತಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಅಂದರೆ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಎರಡನೇ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಚೈತನ್ಯದ ಅಂತಃವಿಸ್ತಾರದ ಕಡೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆಸ್ಥೆಯಿದೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜವನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿದ ಜಾಗತೀಕರಣದ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಲು ಅವರು ಆಧುನಿಕ ಪೂರ್ವ ಸಮಾಜವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಅವರು ಎದುರಾಗುವುದು ಕೂಡ ಇದೇ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪರಂಪರೆಯ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿಯೆ ವರ್ತಮಾನದ ತಲ್ಲಣಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುವ ವಿಧಾನವು ಇರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರಲ್ಲಿದೆ. ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಇಂಥ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾದಾಗ ಸಿಗುವ ಫಲಿತಗಳು ವರ್ತಮಾನದ ಸವಾಲುಗಳಿಗೆ ಕನ್ನಡಿ ಅಥವಾ ಕೈಗನ್ನಡಿಯಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇಂಥ ಅಧ್ಯಯನ ಉಪಯುಕ್ತವಾದುದಾಗಿದೆ.

*****

ಅಧ್ಯಾಯ – ೨

ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಪೂರ್ವಾಧ್ಯಯನಗಳ ಸಮೀಕ್ಷೆ

೨.೧ ತೀವ್ರ ವಿರೋಧವನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವ ಲೇಖನಗಳು

೨.೨ ಪರಿಚಯಾತ್ಮಕ ಸಮೀಕ್ಷೆಗಳು

೨.೩ ಸೃಜನಶೀಲ ಮುಖಾಮುಖಿ

೨.

ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಪೂರ್ವಾಧ್ಯಯನಗಳ ಸಮೀಕ್ಷೆ

ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೆ ಅದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಹಲವು ಪರಿವರ್ತನೆಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಬಂದಿರುವುದು ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿ ವಿಮರ್ಶಾ ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳು ತಮ್ಮ ಪೂರ್ವದ ಮತ್ತು ಸಮಕಾಲೀನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಸ್ಪಂದಿಸುವಾಗಲೇ ಸಮಾಜದ ಬಗೆಗೂ ತಮ್ಮದೆ ಆದ ಕಳಕಳಿಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿವೆ. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶಾ ಪಂಥದ ಕೆಲವು ವಿಮರ್ಶಕರಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿದ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ಸಮಾಜದ ಬಗೆಗೆ ಸಿಕ್ಕಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ನಿಜವಾದರೂ ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣ ಅಡಿಗ, ಅನಂತಮೂರ್ತಿ, ಪಿ.ಲಂಕೇಶ್ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಇಂಥ ಅಪವಾದವನ್ನು ದಾಟಿ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಂಪರೆಯೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಮುಂದುವರಿಸುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆ ತನ್ನ ಭಾಷಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಪ್ರಮುಖ ವಿಮರ್ಶಕರ ಬರಹಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಸ್ಪಂದಿಸುವುದರಲ್ಲೂ ಹಿಂದೆ ಬಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಪ್ರತಿಸ್ಪಂದನೆಯೆಂಬುದು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಇಷ್ಟಾನಿಷ್ಟಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಆಧರಿಸಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಮೀರಿದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಪೇಕ್ಷೆಗಳು ಪ್ರತಿಸ್ಪಂದನೆಯ ಹಿಂದಿರುತ್ತವೆ. ಒಬ್ಬ ವಿಮರ್ಶಕನ ಬರಹಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿಯೋ, ಪ್ರತಿರೋಧಿಯಾಗಿಯೋ ಮೂಡಿ ಬರುವ ಪ್ರತಿಸ್ಪಂದನೆಗಳು ಬಹುಪಾಲು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿಂದಲೇ ಮೂಡಿರುತ್ತವೆ. ಜೊತೆಗೆ ಇವು ಪ್ರತಿಸ್ಪಂದಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂವಾದವನ್ನು ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಮುಂದಕ್ಕೆ ವರ್ಗಾಯಿಸುವ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ಇಂಥ ಪ್ರತಿಸ್ಪಂದನೆಗಳು ಹಲವು ಬಾರಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯ ಅನಾವರಣವಾಗಿರುತ್ತವೆ.

ಇಂಥ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೆ ವಿಮರ್ಶಾ ಪ್ರತಿಸ್ಪಂದನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶಾ ಬರಹಗಳು ನಾಡಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಲೇ ಮೂಡಿ ಬಂದಿವೆ. ಅವರ ಬರಹಗಳು ಪ್ರಕಟವಾದಾಗ ಮತ್ತು ನಂತರದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಾಲೋಕ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಸ್ಪಂದಿಸಿದೆ. ಕೆಲವು ಲೇಖನಗಳು ಮೆಚ್ಚುಗೆಯನ್ನು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಅಸಹನೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಿವೆ. ಮೆಚ್ಚುಗೆ, ಅಸಹನೆಗಳ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಕೇವಲ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಇಷ್ಟಾನಿಷ್ಟಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಹುಟ್ಟಿದವುಗಳಲ್ಲ ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಇಂಥ ಲೇಖನಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ಅಪೇಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವಾಗಲೇ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದ ನೆಲೆಯೊಂದನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಬರಹಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಬಂದ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಮೂರು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸಬಹುದು.

೧. **ತೀವ್ರ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವ ಲೇಖನಗಳು :–** ಡಾ. ಎಸ್.ಎಸ್. ಹಿರೇಮಠ ಅವರ 'ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಗೊಂದಲಗಳು' ಎನ್ನುವ ಲೇಖನ, ಹಾಗೆಯೆ ಗಂಗಾಧರ

ಕುಷ್ಪಗಿಯವರು 'ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವ ಪ್ರತಿಭೆ' ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆದ ಲೇಖನಗಳು ತೀವ್ರ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ದಾಖಲಿಸುತ್ತವೆ. ನಟರಾಜ ಹುಳಿಯಾರ ಅವರು 'ಬರೆವ ಬದುಕು' ಅಂಕಣದಲ್ಲಿ ಬರೆದ ಲೇಖನ ಇಂಥ ಪ್ರತಿರೋಧಿ ಮಾದರಿಯದಲ್ಲವಾದರೂ ಅದನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯೇ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬಹುದು.

೨. **ಪರಿಚಯಾತ್ಮಕ ಸಮೀಕ್ಷೆಗಳು :-** ಓ.ಎಲ್.ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿಯವರು, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಥನದ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆದ ಲೇಖನ, ಹಾಗೆಯೆ ಅಗ್ರಹಾರ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಯವರು 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಥನ' ಕೃತಿಗೆ ಬರೆದ ಮುನ್ನುಡಿ, ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆಯವರು 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ' ಕೃತಿ ಕುರಿತು ನೀಡಿರುವ ಪುಸ್ತಕ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಈ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬಹುದು. ಇವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವ್ಯಕ್ತಿ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿ ಮತ್ತು ಜಿ.ಎಸ್.ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಅಂಥವರ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯೆ ಚರ್ಚಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

೩. **ಸೃಜನಶೀಲ ಮುಖಾಮುಖಿ :-** 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ' ಕೃತಿಯನ್ನು ಕುರಿತ ಸಿ.ಎನ್.ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಅವರ ಲೇಖನ, ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿ ಅವರು 'ಶಕ್ತಿ ಶಾರದೆಯ ಮೇಳ' ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಹಾಗೂ 'ಅಮೃತ ಮತ್ತು ಗರುಡ' ಕೃತಿಗೆ ಮನು ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಅವರು ಬರೆದಿರುವ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸಮೀಕ್ಷೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ 'ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವ ಪ್ರತಿಭೆ' ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗಿನ ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಮತ್ತು ಚಂದ್ರಶೇಖರ ನಂಗಲಿ ಅವರ ಬರಹಗಳನ್ನು ಈ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ತೀವ್ರ ವಿರೋಧ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಮತ್ತು ಪರಿಚಯಿಸುವ ಉದ್ದೇಶವಿರುವ ಲೇಖನಗಳು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ' ಕೃತಿ ಮತ್ತು ನಂತರದ ಬರಹಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತೀವ್ರವಾದ ಅಸಹನೆಯನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ. ಆದರೆ ಸೃಜನಶೀಲ ಮುಖಾಮುಖಿಯೆಂದು ಮೇಲೆ ಸೂಚಿಸಿದ ಲೇಖನಗಳು ತೀವ್ರವಾದ ಅಸಹನೆಗಿಂತ ಗಂಭೀರವಾದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿವೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಅವುಗಳು ವಾಗ್ವಾದಕ್ಕೆಳೆದು ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಿವೆ. ಮುಂದೆ ಇಂಥ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಸಮೀಕ್ಷಿಸಲಾಗಿದೆ.

೨.೧ ತೀವ್ರ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವ ಲೇಖನಗಳು :

ತೀವ್ರ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ದಾಖಲಿಸುವ ಲೇಖನಗಳು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ತಪ್ಪು ಗ್ರಹಿಕೆಯಿಂದ ಮೂಡಿದವುಗಳಾಗಿವೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಕಾರ್ಯ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಬೆಳೆದು ಬಂದ ರೀತಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಿವೆ. ಎಸ್.ಎಸ್. ಹಿರೇಮಠ ಅವರ 'ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜರ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಗೊಂದಲಗಳು' ಎನ್ನುವ ಲೇಖನ, ಗಂಗಾಧರ ಕುಷ್ಟಗಿ 'ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವಪ್ರತಿಭೆ' ಕೃತಿ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆದ ಅವಲೋಕನ ತಪ್ಪು ಗ್ರಹಿಕೆಯಿಂದ ಮೂಡಿದ ಲೇಖನಗಳು.

ನಟರಾಜ ಹುಳಿಯಾರ ಅವರು 'ಬರೆವ ಬದುಕು' ಅಂಕಣದಲ್ಲಿ ಬರೆದ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಬಗೆಗಿನ ಪರಿಚಯ ಅವರ ದೇಸಿ ಚಿಂತನ ಮಾಲಿಕೆಯ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವಂಥದ್ದು. ಮುಂದೆ ಇವುಗಳನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಬಹುದು.

ಎಸ್.ಎಸ್.ಹಿರೇಮಠ ಅವರ ಲೇಖನವನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಕಟ್ಟರ್ ಅನುಯಾಯಿಯೊಬ್ಬನ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಕ್ರಮ ಎನ್ನುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೆ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಆಚೆಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯ

ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಹಲವು ಜ್ಞಾನ ಶಾಖೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತರಿಸುವ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಹಿರೇಮಠ ಅವರಿಗೆ 'ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಗೊಂದಲದ ರೂಪಕವಾಗಿಯೋ, ಎಡಬಿಡಂಗಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಯಾಗಿಯೋ' ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಭಾರತೀಯ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರು 'ವೈದಿಕ ಮನಸ್ಸು' ಎಂದೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂಬ ಆರೋಪ ಹಿರೇಮಠ ಅವರದು. ಆದರೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆ 'ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎನ್ನುವುದು ಏಕರೂಪಿಯಾದದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೆ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದು ವೈದಿಕ – ಅವೈದಿಕಗಳ ಮುಖಾಮುಖಿಯಲ್ಲಿ ಎಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರದು. ಆದರೆ ಎಸ್.ಎಸ್. ಹಿರೇಮಠ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಇಂಥ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡ ಪ್ರಗತಿಪರ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾ ಕ್ರಮದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಮನಸ್ಥಿತಿಯೊಂದು ಎಸ್.ಎಸ್. ಹಿರೇಮಠ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿದಂತಿದೆ. ಅದು ತಾನು ವಿರೋಧಿಸುವ 'ಅನ್ಯವನ್ನು ತಿರಸ್ಕಾರದ ಮನೋಭಾವದಿಂದ ಉಡಾಫೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜಾಡಿಸುವುದು'. ಹಾಗಾಗಿಯೆ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಋಗ್ವೇದದ ಮಂತ್ರದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಿಂದ ವಿಮರ್ಶೆ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದರೆ ಅವರ ಮನಸ್ಥಿತಿಯೆ ವೈದಿಕ ಪರವಾದದ್ದು ಎನ್ನುವ ನೆಲೆಗೆ ಹಿರೇಮಠ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದು ಮುಖಾಮುಖಿಯಿಂದ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಅಂಶವನ್ನು ಇಂಥ ವಿಮರ್ಶೆ ಮರೆಯುತ್ತದೆ. ಎಸ್.ಎಸ್. ಹಿರೇಮಠ ಅವರ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಅನುಮಾನ ಪಡಬೇಕಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇಂಥ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನಿಷ್ಠತೆ ಅನ್ಯದ ಕುರಿತಾದ ನಿರಾಸಕ್ತಿಯೋಗಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವುದಾದರೆ, ಅದು ಕೇವಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಏಕಮುಖ ನಿರೂಪಣೆಯಷ್ಟೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಹಿರೇಮಠರ ಲೇಖನವು ಇಂಥ ಮಿತಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡದ್ದು. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಹಿರೇಮಠ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಇಂದಿಗೂ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮೇಲಿರುವ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಭೂತವನ್ನು ಉಚ್ಚಾಟಿಸುವ ಕೈಂಕರ್ಯಕ್ಕೆ ಕೈ ಹಾಕಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹದಿಂದಾಗಿ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸುವ, ಶೋಧಿಸುವ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಕೈ ಹಾಕದೆ ತನ್ನ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಆನ್ವಯಿಕತೆ ಆಗಿದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ಎನ್ನುವ ತನಿಖೆಗಷ್ಟೇ ನಿಂತು ಬಿಡುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ದುರಂತ.

'ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವಪ್ರತಿಭೆ' ಕುರಿತು ಗಂಗಾಧರ ಕುಷ್ಟಗಿ ಮಾಡಿರುವ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಕೂಡ ಕೃತಿಯನ್ನು ಜಾಡಿಸಲೇಬೇಕೆಂಬ ನೆಲೆಯಿಂದ ಹೊರಟಿರುವಂಥದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವರು 'ಮೆಟಾಫಿಸಿಕ್ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಫ್ರಿಜೋ ಕಾಫ್ರಾನ ಹಳಸಲು ವಾದವನ್ನೇ ಲೇಖಕರು ವಗ್ಗರಣೆ ಹಾಕಿ ಉಣ ಬಡಿಸುತ್ತಾರೆ' ಎಂಬ ನಿಲುವಿಗೆ ತಲುಪುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಫ್ರಿಜೋಕಾಫ್ರಾನ ವಾದದೊಂದಿಗೆ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ

ಅವರ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಹೋಲಿಸಿ ಕಟ್ಟುವ, ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಲೇಖಕನನ್ನು ಕಟಕಟೆಯಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ. ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಕೇವಲ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಮಾತ್ರ ನೋಡುವ ಕ್ರಮ ಸರಿಯಲ್ಲ ಎಂಬ ಸಮರ್ಥವಾದ ವಾದವನ್ನು ಕುಷ್ಟಗಿ ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಇಂಥ ಸಮರ್ಥನೀಯ ವಾದವನ್ನು ಇನ್ನೊಂದಿಷ್ಟು ಶೋಧಿಸುವ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಅವರು ಕೈ ಹಾಕದೆ ವಿಮುಖರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಇದೇ ಕೃತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರ ಲೇಖನ ಇಂಥ ಕೆಲಸವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವಪ್ರತಿಭೆ ಕೃತಿಯನ್ನು ಒಮ್ಮೆ ನೋಡಿದರೆ ಅಲ್ಲಿರುವುದು ವಚನ ಚಳುವಳಿಯ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನವಲ್ಲ ಬದಲಾಗಿ ಅಲ್ಲಮನ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ. ಸಾಮೂಹಿಕ ಚಳುವಳಿಯೊಂದನ್ನು ಹೀಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಪ್ರತಿಭೆಯ ಮೂಲಕ ಅಳೆಯುವ ವಿಧಾನವೇ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹ. ಇಂಥ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಕುಷ್ಟಗಿಯವರ ಲೇಖನ ಪಡೆಯದೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರ ಲೇಖನ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತುವುದರಿಂದಲೇ ಕೃತಿಯನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಗಂಭೀರವಾದ ಚರ್ಚೆಗೆ ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ.

ಗಂಗಾಧರ ಕುಷ್ಟಗಿ ಮತ್ತು ಎಸ್.ಎಸ್.ಹಿರೇಮಠ ಅವರ ಲೇಖನಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ನಟರಾಜ್ ಹುಳಿಯಾರರು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. 'ಬರೆವ ಬದುಕು' ಅಂಕಣ ಬರಹದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ಚಿತ್ರದ ಛಾಯೆಯಿದ್ದರೂ, ಅದನ್ನು ದಾಟಿ ಅವರು ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯ ಮುಖ್ಯಾಂಶಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಲ್ಲಿ ಸಫಲರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಗುರುತಿಸುವ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶಗಳು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದವು ಮತ್ತು ಅವುಗಳು ಬಹಳಷ್ಟು ವಿಮರ್ಶಕರಲ್ಲಿ ಪುನರಾವರ್ತಿತವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಮುಂದೆ ದೀರ್ಘವಾಗಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗಿದೆ.

೧. "ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಚಿಂತಕರಾಗಿ ತಮ್ಮ ಓರಗೆಯ ಪ್ರಗತಿಪರ ಲೇಖಕರಂತೆ ಭಾರತದ ಭೂತಕಾಲವನ್ನು ಅನುಮಾನದಿಂದ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದ ಡಾ.ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ನಾಲ್ಕೈದು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಏಕಾಏಕಿ ಇದೇ ಭೂತದಿಂದ ಅಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜೀವನ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಅಗೆದು ತೆಗೆಯಲು ಹೊರಟರು. ಅವರು ಹಾಗೆ ಹೊರಟಿದ್ದು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಐಡೆಂಟಿಟಿಗಾಗಿಯೋ ಅಥವಾ ಅವು ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವೆಂದೋ ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಆದರೆ ಹಿಂದೊಮ್ಮೆ ಶೂದ್ರ ಹಾಗೂ ದಲಿತ ಪ್ರಗತಿಪರರಿಗೆ ಪ್ರಿಯವಾಗುತ್ತಿದ್ದ ತಮ್ಮ ವಿಚಾರಲಹರಿಗೆ ಈಚೆಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡ ಅವೈದಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಶಕ್ತಿ ಹಾಗೂ ಅಧಿಕಾರ ಕುರಿತು ಡಿ.ಆರ್. ಆಡುವ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಹಾಗೂ ಬರೆಯುವ ಪುಸ್ತಕಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಬೇಡಿಕೆಯಿರುವುದು ಬಹುತೇಕ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳೇ ಕಲೆಯುವ ಹೆಗ್ಗೋಡಿನಂಥ ಕೇಂದ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಅಖಿಲ ಭಾರತ ಸೆಮಿನಾರುಗಳಲ್ಲಿ. ಇವು ಕೂಡ ಡಿ.ಆರ್. ರಾಜಕೀಯ ಬರವಣಿಗೆ ಹಿಂದಿನಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತ ಬಂದ ಶೂದ್ರ ರಾಜಕಾರಣದ ಮುಂದುವರಿದ ರೂಪಗಳೇ ಆದರೂ ಅವಕ್ಕೆ ತಕ್ಷಣದ ಮಹತ್ವವಿರುವಂತಿಲ್ಲ."

೨. 'ಅಮೃತ ಮತ್ತು ಗರುಡ'ದ ಜಾಣ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಗುರುತೇ ಇರದಂಥ ಬರವಣಿಗೆ ಅವರ ಈಚಿನ ಪುಸ್ತಕ 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ'ದಲ್ಲಿದೆ. ಇವೆರೆಡು ಪುಸ್ತಕಗಳ ನಡುವೆ ಬಂದ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದ ವಿಸ್ತೃತ ಅಧ್ಯಯನ 'ಶಕ್ತಿ ಶಾರದೆಯ ಮೇಳದ' ಎರಡನೇ ಮುದ್ರಣದ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಅಳಿಸಲಾಗದ ಲಿಪಿಯನ್ನು ಬರೆಯಬಾರದು ಎಂದು ಅವರು ಹಳಹಳಿಸಿದಾಗ ತಮ್ಮ ಹಳೆಯ ಮೆಥೆಡ್‌ಗಳಿಂದ ಪಾರಾಗುವ ತವಕವಿತ್ತು. ಅವರು

ಡಯಲೆಕ್ಟಿಕಲ್ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ಕಥನ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಹಾರಿದ್ದು ಆ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ. ಅವರು ಆಶಿಶ್‌ನಂದಿಯವರಂತೆ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಘಟ್ಟಗಳನ್ನು ಅರಿಯಲು ಮನ:ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದದ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮಾರ್ಗ ಹಿಡಿಯದೆ ಕತೆಗಾರನ ಕಲ್ಪನಾ ವಿಲಾಸದ ಹಾದಿ ಹಿಡಿದದ್ದು ಆಗಲೇ.

೩. ಅಕ್ಷರ ಚಿಂತನ ಮಾಲೆಗೆ ಅವರು ಬರೆದ 'ನಾಗಾರ್ಜುನ' ಈ ಚಿಂತನ ಮಾಲೆಗೆ ಅವರು ಇತ್ತೀಚಿಗೆ ಸಂಪಾದಿಸಿದ ಕೃತಿಗಳು ಹಾಗೂ ಅವರ ಈಚಿನ ಮಹತ್ವದ ಪುಸ್ತಕ 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ' ಕೂಡ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಚರ್ಚೆಯಾಗಿಲ್ಲ. ಈಚೆಗೆ ಡಿ.ಆರ್. ಬರವಣಿಗೆ ತೀರಾ ಸ್ಪೆಷಲೈಸ್ಡ್ ಆಗ ತೊಡಗಿರುವುದು ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕಾರಣ. ಭಾರತೀಯ ಭೂತದ ಅವ್ಯಕ್ತ ಮುಖದ ಬಗೆಗಿನ ಅವರ ಉತ್ಸಾಹ 'ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಇತ್ತು' ಎಂಬ ನಾಸ್ಟಾಲ್ಜಿಕ್ ಹಳಹಳಿಕೆಯಂತೆ ಕೇಳತೊಡಗುವುದು ಹಾಗೂ ಈ ಬಗೆಯ ಆಲೋಚನೆಗಳು ತಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಅಷ್ಟು ಉಪಯುಕ್ತವಾಗದಿರುವುದೂ ಕೂಡ ಇದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಕಾರಣ.

೪. "ಏರುದನಿ ಹಾಗೂ ಪಾಂಡಿತ್ಯವನ್ನು ಡಿ.ಆರ್. ಒಂದು ಆಯುಧವನ್ನಾಗಿ ಝಳಪಿಸುತ್ತಾರೆ"[೧] ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಬರಹದ ಹಲವು ನೆಲೆಗಳನ್ನು ನಟರಾಜ ಹುಳಿಯಾರ ಅವರು ಸಮರ್ಥವಾಗಿಯೆ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಒಂದು, ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಶೂದ್ರ ರಾಜಕಾರಣದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರ್ಯಾಯವನ್ನು ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾ ಬಂದವರು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಅವರ ಬರವಣಿಗೆ ಆಗಾಗ್ಗೆ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಳಚಿ ಹೊಸ ರೂಪಾಂತರ ಪಡೆಯುತ್ತಾ ಬಂದಿರುವುದು. ಮೂರನೆಯದಾಗಿ, ಅವರ ಬರವಣಿಗೆ ಆಶಿಶ್‌ನಂದಿಯವರಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತವಾದರೂ ಅದನ್ನು ದಾಟಿ ಕಥನದ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಹಿಡಿದಿದ್ದನ್ನು ನಟರಾಜ ಹುಳಿಯಾರ ಅವರು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ನಟರಾಜ ಹುಳಿಯಾರ ಅವರು ತಮ್ಮ ಬರಹದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೆ ಗುರುತಿಸುವ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ, ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರಲ್ಲಿ ಅಂತರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಟ್ಟದ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷೆ ಇದೆ. ಆದರೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ವೈಯಕ್ತಿಕ ತುರ್ತು ಮತ್ತು ಇಂಟಲೆಕ್ಚುಯಲ್ ಸಫರಿಂಗ್ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು. ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಂದಿಷ್ಟು ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಾದದ್ದು ಅನಿವಾರ್ಯ. 'ಶೂದ್ರರಾಜಕಾರಣ'ದ ಚಿಂತನೆ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಇರುವಂಥದ್ದು. ಇದನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣ ಎನ್ನುವ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಸ್ವತ: ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಸಹ ಬಣ್ಣಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. 'ಅಮೃತ ಮತ್ತು ಗರುಡ' ಹಾಗೂ 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ' ಕೃತಿಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ಇಂಥ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಿದೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಈ ಎರಡೂ ಕೃತಿಗಳ ನಡುವಣ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಕೂಡ ಗಮನಾರ್ಹವಾದವು. 'ಅಮೃತ ಮತ್ತು ಗರುಡ' ಕೃತಿ ಬರೆದ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಭೂತಕಾಲದ ಬಗ್ಗೆ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜರಿಗೆ ಉರಿವ ಸಿಟ್ಟಿದ್ದರೆ, 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನದ' ಹೊತ್ತಿಗೆ ಅಂಥ ಭಾರತದ ಭೂತದಿಂದ ಅವೈದಿಕ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುವ ಬೌದ್ಧಿಕ ಕುತೂಹಲವಿದೆ. 'ಅಮೃತ ಮತ್ತು ಗರುಡ' ಹಂತದ ಉರಿವ ಸಿಟ್ಟಿಗೆ ಸಮಾಜವನ್ನು ಪರಿವರ್ತಿಸಬೇಕೆಂಬ ಹಂಬಲವಿದ್ದರೆ, ಅಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜೀವನ ದರ್ಶನಗಳ ಶೋಧನೆಯ ಹಿಂದೆ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಅಕಾಡೆಮಿಕ್ ಆಸಕ್ತಿ ಮಾತ್ರ ಇದ್ದಂತಿದೆ. ಹಾಗೆಂದು ನಟರಾಜ ಹುಳಿಯಾರ ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರಿಗೆ ಭಾರತೀಯ ಭೂತದ ಬಗ್ಗೆ ನಾಸ್ಟಾಲ್ಜಿಕ್ ಹಳಹಳಿಕೆ ಮಾತ್ರವಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಭಾರತದ ಭೂತಕಾಲದ ಜಾತಿ ವರ್ಣ ಮೂಲವಾದ ಕ್ರೌರ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ

ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರಿಗೆ ಎಚ್ಚರವಿದೆ. ಇಂಥ ಅವೈದಿಕ ಜೀವನ ಕ್ರಮಗಳ ಶೋಧನೆ ಸಮುದಾಯದ ಒತ್ತಾಸೆಯ ಪರಿಣಾಮದಿಂದ ಮೂಡದೆ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಪ್ರಯೋಗಶೀಲತೆಯಿಂದ ಮಾತ್ರ ಬಂದರೆ ಅದು ಸ್ಪೆಷಲೈಸ್ಡ್ ಆಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ನಟರಾಜ ಹುಳಿಯಾರ ಅವರ ಮಾತು ಸಮರ್ಥವಾದದ್ದು.

೨.೨. ಪರಿಚಯಾತ್ಮಕ ಸಮೀಕ್ಷೆಗಳು:– ಪರಿಚಯಾತ್ಮಕ ಸಮೀಕ್ಷೆಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಮಿತಿಯಿದೆ. ಬಹುತೇಕ ಇವುಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾ ಕ್ರಮ ಸಮರ್ಥನೆಯ ದಾಟಿಯನ್ನು ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಮಿತಿಗೆ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಅವರು ಬರೆಯುತ್ತಿರುವ ಸಂದರ್ಭ ಕಾರಣವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಕೃತಿಯೊಂದಕ್ಕೆ ಬರೆಯುವ ಮುನ್ನುಡಿ, ಒಂದು ಕೃತಿ ಕುರಿತಾದ ಪತ್ರಿಕಾ ಅವಲೋಕನ, ಅಥವಾ ಲೇಖಕನ ಕುರಿತಾದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಚಿತ್ರಣ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಇಂಥ ಮಿತಿಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಯಶಃ ಅವರು ಬರೆಯುವ ಮಾಧ್ಯಮದ ಒತ್ತಡ ಸ್ಥಳಾವಕಾಶ ಮುಂತಾದವು ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಈ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಥನ'ಕ್ಕೆ ಬರೆದ ಮುನ್ನುಡಿ 'ಪುಸ್ತಕ ಮಾಹಿತಿ'ಗಾಗಿ ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆಯವರು ಬರೆದ 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ' ಕುರಿತಾದ ಸಮೀಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಅವಲೋಕನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ಅಗ್ರಹಾರ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಯವರು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಒಟ್ಟಾರೆ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವನ್ನು ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ.

೧. ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಮಹೋನ್ನತ ಸ್ಥಾನ ತಂದು ಕೊಟ್ಟ ಗಣ್ಯ ಚಿಂತಕ.
೨. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಕ್ಕಿರುವ ತೀವ್ರ ಆತ್ಮವಿಮರ್ಶೆ, ಹಾಗೂ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ವಿಚಾರ ಧಾರೆಗಳು, ತತ್ವ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಮನನ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದ ವಿಮರ್ಶಕ.
೩. ಸೌಂದರ್ಯವಾದಿ ಹಾಗೂ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾನದಂಡಗಳ ಮೂಲಕ ಅಪರೂಪಕ್ಕೆ ಸಮಾಜವಾದಿ, ಹಾಗೂ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ರುಚಿಯನ್ನು ಕಂಡಿದ್ದ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಂಪರೆಗೆದಶದಿಕ್ಕು ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿದ ಯಶಸ್ವಿ ಸಾಹಸಿ.

ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಎನ್ನುವ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲಾಗಿದೆ. ಸ್ವತಃ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳ ನಡುವೆ ಇಂಥ ವಿರೋಧವನ್ನು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಸೃಜನಶೀಲ ಮತ್ತು ಸೃಜನೇತರ ಪ್ರಕಾರಗಳ ನಡುವಣ ಗಡಿಗೆರೆಗಳು ಅಳಿಸಿ ಹೋಗುವ, ಒಂದರೊಳಗೊಂದು ಬೆರೆತು ಹೋಗುವ ಬಗ್ಗೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ನಂಬಿಕೆಯಿತ್ತು. ಇದನ್ನು ಅಗ್ರಹಾರ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಯವರು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೆ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ ಪ್ರಭಾವಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಅವರು ಗುರುತಿಸಿರುವ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳೆಲ್ಲವು ಕನ್ನಡ ಓದುಗರಿಗೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಹೇಳುವ ತುರ್ತಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದವುಗಳಾಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವರ ಲೇಖನ ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಿ ಚಿತ್ರದ ನಡುವೆ ತುಯ್ದಾಡುತ್ತದೆ. ವೈಯುಕ್ತಿಕ ಆಪ್ತತೆಯನ್ನು ಮೀರಿ ಒಂದು ಪರಂಪರೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಅಗ್ರಹಾರ ಕೃಷ್ಣ ಮೂರ್ತಿಯವರ ಲೇಖನ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳನ್ನು ಇದಮಿತ್ಥಂ ಎಂಬ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥ

ಮಂಡನೆ ಕೇವಲ ಏಕಮುಖಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಓ.ಎಲ್.ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿ ಅವರ ಲೇಖನ ಕೂಡ ಇದೇ ಜಾಡಿನಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ. ಅದು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದು ಹೀಗೆ :

"ಲೋಕದ ವಿವಿಧ ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಅರಗಿಸಿಕೊಂಡ ಕನ್ನಡದ ವಿದ್ವತ್ತು ಯಾವ ಎತ್ತರಕ್ಕೆ ಏರಬಹುದು, ಎಷ್ಟು ಆಳಕ್ಕೆ ಇಳಿಯಬಹುದು ಎಂಬುದರ ಕುರುಹಾಗಿ ಡಿ.ಆರ್.ಅವರ ಈ ಬರಹಗಳಿವೆ. ಇಲ್ಲಿನ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಬರವಣಿಗೆಯನ್ನು ಓದುತ್ತಿರುವಾಗ ಸೃಜನಶೀಲ–ಸೃಜನೇತರ, ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ, ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ, ವಿದ್ವತ್ಪೂರ್ಣ ಎಂಬಂಥ ವಿಂಗಡಣೆಗಳೆಲ್ಲಾ ಎಷ್ಟು ಕೃತಕ, ಅರ್ಥಹೀನ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಖಚಿತ ರೂಪಕ ನಿರ್ಮಾಣ, ಸೃಜನಶೀಲ ಒಳನೋಟ, ಪರಿಶ್ರಮದಿಂದ ದಕ್ಕಬಹುದಾದ ವಿದ್ವತ್ತು, ವಿಚಾರ ಮಂಡನೆಯ ತಾರ್ಕಿಕ ಕ್ರಮ, ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿನ ಸದೃಢತೆ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿ ಇವೆಲ್ಲವು ಒಟ್ಟುಗೂಡಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಆಗದಂಥ ವಿಚಾರ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ತಂದು ಓದುಗರ ಬುದ್ಧಿ ತಬ್ಬಿಬ್ಬಾಗಿ ಕೋರೈಸಿ ಹೋಗುವಂತೆ ಮಾಡುವ ಈ ಬರವಣಿಗೆಯನ್ನು ಓದಿದರೆ ಪ್ರತಿಭಾವಿಲಾಸವೆಂಬ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥಗಳು ಹೊಳೆಯುತ್ತವೆ."[೨]

ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಹೀಗೆ ವರ್ಣಿಸಿ ಉಳಿದಂತೆ ಓ.ಎಲ್.ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿ ಅವರು ಅವರ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿ ತಮ್ಮ ಲೇಖನವನ್ನು ಮುಕ್ತಾಯ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಒಟ್ಟಾರೆ ಓ.ಎಲ್.ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿ ಅವರು ತಮ್ಮ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವುದು, ಕೃತಕ ವಿಂಗಡನೆಗಳ ಸಾರಹೀನತೆಯನ್ನು ಮನಗಾಣಿಸಿ ವಿಮರ್ಶೆಗೂ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಆಯಾಮ ತಂದುಕೊಟ್ಟ ವಿಮರ್ಶಕನೆಂದು ತಮ್ಮ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಓ.ಎಲ್.ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿ ಅವರು ಅನ್ಯಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತುಗಳ ಅನ್ವಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ವಿಮರ್ಶಾ ಬರವಣಿಗೆಯನ್ನು 'ಪ್ರತಿಭಾ ವಿಲಾಸ' ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದರೆ, ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರು ಇದನ್ನು ಚಿಂತನೆಯ ಅತಿ ಬೌದ್ಧಿಕತೆ ಮತ್ತು ಸುಪ್ತವಾಗಿರುವ ಪಾಂಡಿತ್ಯ ಪ್ರದರ್ಶನದ ಗುಣ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಓ.ಎಲ್. ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿ ಅವರ ಲೇಖನ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯೊಂದಿಗೆ ಜಗಳವಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಾಗಿಯೆ ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಿ ತೋರಿಸಿದಷ್ಟನ್ನೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಯಾತ್ರಿಕನ ಗುಣ ಸಹಜವಾಗಿಯೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಧೋರಣೆ ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ ಅವರದು. ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ' ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಮಿತಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದೆ.

"ನಾಗರಾಜ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಕನ್ನಡದ ಕಕ್ಷೆಯಾಚೆ ನಿಂತು ಬರೆಯುವ ಹಾಗೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿಯೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನದ ಕೆಲವು ಪುಟಗಳು ಅನುವಾದವೆಂಬ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವವನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅವರು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ವಿಶ್ವದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡವನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ 'ಅಮೃತ ಮತ್ತು ಗರುಡ', 'ಶಕ್ತಿ ಶಾರದೆಯ ಮೇಳ' ಕೃತಿಗಳು ಕನ್ನಡ ಓದುಗರ ಮೇಲೆ ಬೀರಿದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಈ ಕೃತಿ ಬೀರಲಾರದೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ."[೩]

ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆಯವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವ ಯಾತ್ರಿಕನ ಗುಣವಿಲ್ಲ. ಮಾಹಿತಿ ನೀಡುವ ಉದ್ದೇಶವಿದ್ದರೂ ಗಂಭೀರವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನೆತ್ತುವ ವಿಧಾನವಿಲ್ಲಿದೆ. ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಕೊನೆಯ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ಕುರಿತ ಪುಸ್ತಕವಾಗಲಿ, ದೇಸಿ ಪರ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಅವರ ಲೇಖನ ಮಾಲಿಕೆಗಳಾಗಲಿ ಸ್ಥಳೀಯವಾದದ್ದನ್ನು ಹೇಳಲು ಜಾಗತಿಕ ಮಾದರಿಗಳ ಬೆನ್ನು ಹತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಇಂಥ ಜಾಗತಿಕ ಮಾದರಿಗಳ ಬೆನ್ನು ಹತ್ತಿದ್ದು ವೈಯಕ್ತಿಕ ತುರ್ತಿನಿಂದಲೋ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಒತ್ತಡದಿಂದಲೋ ಅಥವಾ ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರು ಅನುಮಾನಿಸುವಂತೆ ಜಾಗತೀಕರಣದ ಒತ್ತಡವೋ ಎಂಬುದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಬೇಕಿದೆ.

೨.೩. ಸೃಜನಶೀಲ ಮುಖಾಮುಖಿ:-

ಈ ವರ್ಗೀಕರಣದ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿತವಾಗಿರುವ ಲೇಖನಗಳು ತೀವ್ರಪ್ರತಿರೋಧ ಮತ್ತು ಸಂಪೂರ್ಣ ಸಹಮತಿಯ ನೆಲೆಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದವು. ಪ್ರಸ್ತುತ ಲೇಖನಗಳು ಲೇಖಕನ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಗಂಭೀರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನೆತ್ತುತ್ತಲೇ ಅದರ ಇತ್ಯಾತ್ಮಕ, ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾದ ಎರಡು ಮುಖಗಳನ್ನು ತೆರೆದಿಡುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೆ ಇಂಥ ಲೇಖನಗಳು ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಉತ್ಸಾಹವನ್ನೊಳಗೊಂಡು ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ 'ಶಕ್ತಿ ಶಾರದೆಯ ಮೇಳ' ಕೃತಿಯ ಬಗೆಗಿನ ರಾಜೇಂದ್ರಚೆನ್ನಿ ಅವರ ಲೇಖನ 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ' ಕೃತಿಯನ್ನು ಕುರಿತ ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಅವರ ಲೇಖನ, ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವ ಪ್ರತಿಭೆ'ಯನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆದ ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಮತ್ತು ಚಂದ್ರಶೇಖರ ನಂಗಲಿ ಅವರ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಸಮೀಕ್ಷೆಗೊಳಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ 'ಶಕ್ತಿ ಶಾರದೆಯ ಮೇಳ' ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಾ ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿಯವರು ಅದರ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಗುಣಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ.

೧. ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ದೇಸಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆನಪು ಹಾಗೂ ನೋಟ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಭಾವಿಸುವ ಬಗೆಗಳನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡುವುದನ್ನುಸಮರ್ಥವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವಸಾಹತು ಶಾಹಿ ಅನುಭವ ತನ್ನೊಂದಿಗೆ ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ತಂದಿತು. ಆದರೆ ಇದರಿಂದ ದೀರ್ಘವಾದ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಕರಗಳು ಹಾಗು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಛಿದ್ರಗೊಂಡದ್ದನ್ನು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ.

೨. 'ಶಕ್ತಿಶಾರದೆಯಮೇಳ' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿರುವ ವಿಶ್ಲೇಷಣಾ ಮಾದರಿ ಪ್ರಗತಿಪರ ವಿಮರ್ಶೆ ಎದುರಿಸಿದ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಪರಿಹಾರ ಸೂಚಿಸಿದೆ. ಕೃತಿನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶಕರ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಓದು 'ಏಸ್ತೇಟಿಕ್' ಕಾಳಜಿಯನ್ನು ದಾಟದೆ ಇದ್ದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಾಗೆಯೆ ಪ್ರಗತಿಪರ ವಿಮರ್ಶೆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು 'ಧೋರಣೆಗಳ ಭಾಷಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮಾಧ್ಯಮ' ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ, ಕಾವ್ಯವೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯ ಅನುಭವವನ್ನು ಅರಿಯುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ಬಗೆಯೆನ್ನುವ ಶ್ರದ್ಧೆಯೊಂದಿಗೆ ಈ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಮನುಷ್ಯ ಅನುಭವವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವ ಇತರ ಬಗೆಗಳಾದ ಚರಿತ್ರೆ, ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರದ ಅರಿವುಗಳೊಂದಿಗೆ ಮೇಳವಿಸುವ, ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಒಂದು ಒಳ್ಳೆಯ ಮಾದರಿಯಾಗಿದೆ.

೩. ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಡಯಲೆಕ್ಟಿಕಲ್ ಚಿಂತನೆ ಕಾವ್ಯದ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯ ನಿರ್ದೇಶಕ ಸತ್ಯಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಅನನ್ಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಸಾಧಿಸಿದೆ. ಕೃತಿಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಓದು ಅವರ ವೈಚಾರಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೊಂದಿಗೆ ಬೆರೆತುಕೊಂಡಿದೆ.

೪. ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಸಮಗ್ರ ಮಂಥನಕ್ಕೆ ಹೆಜ್ಜೆಯಾಗಿದೆ.

ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿ ಅವರು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ತಲುಪುವ ಈ ಮಹತ್ವದ ತೀರ್ಮಾನಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಒಪ್ಪಿಗೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೆ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ನಿಜ. ಹಾಗೆಯೆ ವಾಗ್ವಾದಕ್ಕೆಳೆಯದೆ ಸಮರ್ಥನೆಯ ದಾಟಿ ಇಲ್ಲಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿದ್ದೂ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಲ್ಲಿ ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿ ಅವರ ಲೇಖನ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿದೆ. ಮೊದಲಿಗೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಆಕ್ರಾಮಕ ಸ್ವರೂಪದ ಅರಿವು ಅವರ ಮೊದಲಿನ ಬರಹಗಳಿಂದಲೂ ನಿರಂತರವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದೆ. 'ಶಕ್ತಿ ಶಾರದೆಯ ಮೇಳ' ಕೃತಿಯ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರಿಗೆ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರೇರೇಪಿಸಿದ್ದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಆಧುನಿಕತೆ ಎನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆಯಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವರು ನವೋದಯದವರು ಜನಪದ ಮೂಲದಿಂದ ಯಾವುದೇ ಜೀವ ಸೆಲೆಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿ ಅವರು ಸಮರ್ಥವಾಗಿಯೆ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಆಕ್ರಾಮಕ ಸ್ವರೂಪದ ಅರಿವು 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನದ' ಹೊತ್ತಿಗೆ ವಿಸ್ತಾರಗೊಂಡಿದೆ. ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಈ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ವಸಾಹಾತುಶಾಹಿ ಪರಿಣಾಮದಿಂದ ದೇಸಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮೂಡಿದ 'ಮರೆವನ್ನು' ವಿಸ್ಮೃತಿಯೆಂದು ಹಾಗೆಯೆ ದೇಸಿ ಅನ್ಯಗಳ ಕುರಿತಾದ ಅನಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು 'ವಿಮುಖತೆ' ಎಂದು ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಯ ಕಡೆಗೆ ಚಿಂತಿಸಿತು. ಹಾಗೆಯೆ 'ಶಕ್ತಿ ಶಾರದೆಯ ಮೇಳ'ದ ಹಂತದಲ್ಲಿ ನವೋದಯದವರು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಆಧುನಿಕತೆಯಿಂದ ಪ್ರೇರಿತರಾಗಿದ್ದರು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿದ್ದ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ'ದ ಹೊತ್ತಿಗೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಎದುರಿಸಿದ ಭಾರತೀಯ ನವೋದಯ ಪ್ರತಿಭೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು 'ಅಣಕ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿದರು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕುವೆಂಪು, ಮಾಸ್ತಿಯಂಥವರ ವಾಙ್ಮಯವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೆ ವಸಾಹತು ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ನವೋದಯದವರು ಮೀರಿದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು ಎಂಬ ನಿಲುವಿಗೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. 'ಶಕ್ತಿ ಶಾರದೆಯ ಮೇಳ' ಬರೆಯುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ 'ದಿಗ್ವಿಜಯ ಪ್ರಸ್ಥಾನದ' ಪರಿಕರಗಳು ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿದ್ದರೆ, 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ'ದ ವೇಳೆಗೆ ಬೇರೆ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಕಡೆಗೆ ಅವರ ಅಧ್ಯಯನ ಹೊರಳಿದೆ.

ರಾಜೇಂದ್ರಚೆನ್ನಿ ಅವರು ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ ಚರ್ಚಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಅಂಶ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸದೆ ಹೋಗುವ ಅವರ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನ. ಎಪ್ಪತ್ತು-ಎಂಬತ್ತರ ದಶಕದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿ ಅವರ ಉತ್ಸಾಹಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ನವ್ಯ ಪಂಥ ಕೃತಿಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಓದಿಗೆ ನೀಡಿದ ಗಮನ ತಿಳಿದಿರುವಂಥದ್ದೆ. ತೇಜಸ್ವಿ ಅವರ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ

ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಒಂದು ಪದ ಪ್ರತಿಮೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದನ್ನು ಜೀವನ್ಮರಣದ ಹೋರಾಟದಂತೆ ಭಾವಿಸುವ ವಿಮರ್ಶೆ ಅದಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಗತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇದ್ದ ಅನಾಸಕ್ತಿ ಅಚ್ಚರಿ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ, ನವ್ಯೋತ್ತರ ಸಾಹಿತ್ಯಪಂಥ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು 'ಧೋರಣೆಗಳ ಭಾಷಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ' ಎಂದು ಭಾವಿಸಿ ವಿಮರ್ಶೆಗಿಳಿಯಿತು. ಇಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಓದು ಸಾಧ್ಯವಾಗದೆ ಹೋಯಿತು. ಅಂದರೆ ಕಾವ್ಯದ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಓದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸುವ, ಹಾಗೆಯೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಗತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಗಂಭೀರವಾದ ಕಾಳಜಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ವಿಮರ್ಶೆ ಕಾವ್ಯದ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಓದನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸುವ ಸಂದಿಗ್ಧವಾದ ವಾತಾವರಣ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿತ್ತು. ಇಂಥ ಸಂದಿಗ್ಧ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದ್ಧತೆ ಮತ್ತು ಕೃತಿಯ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಗಳೆರಡನ್ನು ಮೇಳವಿಸಿ ನೋಡುವ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಬಗ್ಗೆ ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿಅವರಿಗೆ ಮೆಚ್ಚುಗೆಯಿದೆ. ಹಾಗೂ ಇಂಥ ಮೆಚ್ಚಿಗೆ ಸಮರ್ಥನೀಯವೂ ಆಗಿದೆ.

ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಅವರು 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನದ' ಬಗ್ಗೆ ಬರೆದ ಲೇಖನ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಮೆಚ್ಚುತ್ತಲೇ ಅವರ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಲೇಖನ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ.

೧. ಡಿ.ಆರ್. ಅವರ ವೈಚಾರಿಕ ನಿಲುವನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಮತ್ತು ವಸಾಹತೋತ್ತರ (Post modern and post colonial discourse) ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ.
೨. ಪಶ್ಚಿಮ ಕೇಂದ್ರಿತ, ವಸಾಹತೋತ್ತರ, ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸದೆ ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಭಾರತೀಯ ಸಂವೇದನೆಗಳಿಗೆ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಡಿ.ಆರ್. ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ.
೩. ವಸಾಹತುವಾದದ ಮೀರುವಿಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಒತ್ತನ್ನು ಹಾಕುವ ಡಿ.ಆರ್.ಅವರ ವಿಮರ್ಶಾ ಕ್ರಮವನ್ನು ತಾರ್ಕಿಕ ತುದಿಗೊಯ್ದರೆ ವಸಾಹತೀಕರಣದ ಶೋಷಣೆ ಕ್ರೌರ್ಯ ನಾಶವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.
೪. ಭಾರತೀಯ ನಾಗರಿಕತೆಗಳ ಅನೇಕ ಅನ್ಯಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಹೇಳುವ ಭರದಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್. ಅವರು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕೀರ್ತನಕಾರರ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರುತ್ತಾರೇನೋ ಎಂಬ ಅನುಮಾನ.
೫. ವಿಸ್ಮೃತಿಗೂ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗೂ ಯಾವ ರೀತಿಯ ನಂಟು ಸಾಧ್ಯ ಎಂಬ ಸಂದೇಹ.
೬. ಡಿ.ಆರ್. ಅವರು ತಮ್ಮ ವಿಧಾನವನ್ನು 'ರೂಪಕಾತ್ಮಕ ತರ್ಕ' ಎಂದು ಕರೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ರೂಪಕವೇ ವಿಜೃಂಭಿಸಿ ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯವೆ ಮರೆಯಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಓದುಗರು ಗೊಂದಲಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ.

ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಅವರ ಲೇಖನ ಗುರುತಿಸುವ ಮೇಲಿನ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಐದು ಅಂಶಗಳು ತಾತ್ವಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿದ್ದರೆ ಕೊನೆಯ ಅಂಶ ಡಿ.ಅರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಬರವಣಿಗೆಯ ಶೈಲಿಯನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿದೆ. ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಅಕ್ಷರ ಚಿಂತನಮಾಲಿಕೆಗಾಗಿ ಸಂಪಾದಿಸಿದ ಪುಸ್ತಕಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದಿದ್ದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಹಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಭಾರತೀಯ ನಾಗರೀಕತೆಯ ವಿವಿಧ ಅನ್ಯಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಭರದಲ್ಲಿ ಸಂಘ ಪರಿವಾರದ ಸ್ವದೇಶಿವಾದದ ಕಡೆಗೆ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಸಂದೇಹವನ್ನು ನಟರಾಜ ಹುಳಿಯಾರ ಅವರು ಕೂಡ

ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರಲ್ಲಿ ಸಂಘ ಸ್ವದೇಶಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಎಚ್ಚರವಿದೆ. ಸಂಘ ಸ್ವದೇಶಿವಾದವನ್ನು ಅವರು 'ಗ್ಲೋಕಲ್ ಮಾದರಿಯ ಸ್ವದೇಶಿವಾದ ಎಂದು ಟೀಕಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಸಿ.ಎನ್.ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಅವರ ಒಂದು ಸಂದೇಹ ಮಾತ್ರ ಸಮರ್ಥನೀಯವಾದುದು. ವಸಾಹತು ನಾಗರೀಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಮೀರುವ ಅಂಶ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಾದಿಸುವ ಕ್ರಮ ವಸಾಹತು ಶಾಹಿಯ ಶೋಷಣೆ, ಕ್ರೌರ್ಯ, ನಾಶವನ್ನು ಅಲ್ಲಗೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಮೂಡಿದ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರೌರ್ಯ, ಶೋಷಣೆ, ನಾಶವನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ಹೆಚ್ಚು ಆತಂಕವಿಲ್ಲದ ನಿರುಮ್ಮಳವಾದ ಮನೋಧರ್ಮವಿದೆ. ಅಂದರೆ ಇದರರ್ಥ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಭೌತಿಕ ಕ್ರೌರ್ಯ, ಶೋಷಣೆಯ ಬಗೆಗೆ ಕುರುಡಾಗಿದೆ ಎಂದರ್ಥವಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಮೂರ್ತವಾದ ಭೌತಿಕ ಹಿಂಸೆ, ಕ್ರೌರ್ಯಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅವರ ಗಮನ ಅದನ್ನು ದಾಟಿ ನಿಲ್ಲಬಲ್ಲ 'ಚೈತನ್ಯ'ವನ್ನು ಅರಸುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಭೌತಿಕ ದಮನಕ್ಕೆ ಒತ್ತು ನೀಡದೆ ಅದನ್ನು ದಾಟಿದ ಮಾನಸಿಕ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಅರಸುವ ವಿಧಾನ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾದದ್ದು. ಹಾಗೆಯೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ 'ವಿಸ್ಮೃತಿ ಮತ್ತು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕೂಡ ಸಿ.ಎನ್.ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಅವರು ಸಮರ್ಥವಾಗಿಯೆ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇನ್ನುಳಿದಂತೆ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ 'ರೂಪಕಾತ್ಮಕ ತರ್ಕದ ಬಗ್ಗೆ ಅನೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರಂತೆ ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಅವರು ಕೂಡ ಸಂದೇಹ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ.

'ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವ ಪ್ರತಿಭೆ' ಕುರಿತು ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಮತ್ತು ಚಂದ್ರಶೇಖರ ನಂಗಲಿಅವರು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ್ದಾರೆ. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರು 'ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವ ಪ್ರತಿಭೆ' ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುವಾಗ ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ಹಿಡಿಯುವುದು ಗಾಳಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದಂತೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಆತನ ಮುಖಾಮುಖಿ ಒಂದು ಬೌದ್ಧಿಕ ಸವಾಲು. ಇಂಥ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸವಾಲನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಿರುವುದಕ್ಕೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆಅವರಿಗೆ ಗೌರವವಿದೆ. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆಅವರು ಇಂಥ ಗೌರವದಿಂದಲೇ ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ಕೆಲವು ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ.

೧. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು ಸೈದ್ಧಾಂತೀಕರಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದೊಂದು ಅಪೂರ್ವ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸಾಹಸ.

೨. ದೇಸಿ ದಾರ್ಶನಿಕ ಧಾರೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಆಧುನಿಕ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದವರು ತೋರುವ ತಿರಸ್ಕಾರ ಜೊತೆಗೆ ದಾರ್ಶನಿಕ ಬರಹಗಾರರ ಬಗೆಗೆ ಇರುವ ದಿವ್ಯಮೌನ, ಇಂಥ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಶೂನ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಿಂತಕನೊಬ್ಬ ರಚಿಸಿದ ಶೈವ ಪ್ರತಿಭೆಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಹತ್ವವಿದೆ.

೩. ಶೈವ ಪ್ರತಿಭೆ, ಶೈವ ದರ್ಶನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನೋ, ದರ್ಶನ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಚರಿತ್ರಕಾರನೋ ರಚಿಸಿದ ಕೃತಿಯಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಿಂತಕನೊಬ್ಬ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವಿವೇಚಿಸುವ ಕೃತಿ. ಇಲ್ಲಿನ ನಂಬಿಕೆಯೆಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮುಖೇನ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ನೋಡುವುದು.

೪. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಿಂದ ಶುರುವಾದ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಬೌದ್ಧಿಕ ಯಾನವು ಕಂಬಳಿಹುಳು ರೂಪಾಂತರಗೊಂಡು ಚಿಟ್ಟೆಯಾದಂತೆ, ಶೈವ ಪ್ರತಿಭೆಯಲ್ಲಿ ದರ್ಶನ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಮೂಲಕ ಕೊನೆಗೊಂಡಿದೆ.

೫. ಕನ್ನಡ ಪಠ್ಯಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಅಪಾರ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಶೋಧಿಸಿದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಹಾಗೆಯ ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಭಾರತೀಯ ದೇಸಿ ಕವಿಗಳನ್ನು ದಾರ್ಶನಿಕ ಪಂಥಗಳನ್ನು ಹೊರಗಿಡುವ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಪ್ರತಿರೋಧಿಸುವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಕೃತಿ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿದೆ.

೬. ದೇಸಿ ಹುಡುಕಾಟವು ತಂದಿಕ್ಕುವ ಅಪಾಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಎಚ್ಚರ ವಹಿಸಿರುವುದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ದೇಸಿಯ ಮುಖಾಂತರ ಸ್ವವಿಮರ್ಶೆಯುಳ್ಳ ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ಆದ ಬಹುರೂಪಿ ಕಲ್ಪನೆಯೊಂದನ್ನು ಶೈವ ಪ್ರತಿಭೆ ರೂಪಿಸಿದೆ.

೭. ಶೈವ ಪ್ರತಿಭೆಯಲ್ಲಿರುವ 'ಹೊಸ ಕಾವ್ಯಮಿಮಾಂಸೆಯ ಕಡೆಗೆ' ಎಂಬುದು ಕನ್ನಡದ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಚಿಂತನಾ ಬರಹವಾಗಿದೆ.

೮. ವಿದ್ವತ್ ಕಥನದ ಗುಣದಿಂದ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಅನ್ಯರನ್ನು ಗೆದ್ದುಕೊಂಡು ದೇಶ ಸಂಚಾರ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಪ್ರತಿವಾದಿ ಭಯಂಕರರಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ.

೯. ಅವರು ಗೆಲ್ಲಲೇಬೇಕೆಂಬ ಸಂಕಲ್ಪದಿಂದ ಮಾಡುವ ವಿದ್ವತ್ ಹಠ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ತಾತ್ವಿಕ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳು ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿವೆ. ಹಾಗೂ ಅಖಿಲ ಭಾರತ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ (ಪ್ಯಾನ್ ಇಂಡಿಯನ್) ಕಟ್ಟು ಬಿದ್ದಿವೆ.

೧೦. ಅವರ ಹಿಂದಿನ ಬರಹಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಇಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ಆಯಾಮ ಕ್ಷೀಣವಾಗಿದೆ.

೧೧. ಇಲ್ಲಿನ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಅತಿ ಬೌದ್ಧಿಕತೆ ಮತ್ತು ಸುಪ್ತವಾಗಿರುವ ಪಾಂಡಿತ್ಯ ಪ್ರದರ್ಶನದ ಗುಣಗಳು ಕೃತಿಯನ್ನು ಭಾರವಾಗಿಸಿವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಿಕತೆಯು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರಹಸ್ಯಗಳನ್ನು ಭೇದಿಸುವ ಅಸ್ತ್ರವಾಗಿರುವ ಹಾಗೆಯೇ, ಏನು ಕೊಟ್ಟರು ಅದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ ತತ್ವೀಕರಿಸಬಲ್ಲ ಬೌದ್ಧಿಕ ದರ್ಪವಾಗಿಯೂ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ. ಇದು ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಬೌದ್ಧಿಕ ವಿಲಾಸದತ್ತ ಒಯ್ಯುತ್ತದೆ.

ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರಿಗೆ 'ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವಪ್ರತಿಭೆ' ಕೃತಿ ಹಲವು ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಮೂಲಕ ಶೋಧಿಸಬಹುದಾದ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಹೊರಗಿಡುವ ಬೌದ್ಧಿಕ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಈ ಕೃತಿ ಪ್ರತಿರೋಧ ತೋರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರಿಗೆ ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಗೌರವವಿದೆ. ಆದರೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತಿದ್ದ ರಾಜಕೀಯ ಆಯಾಮ ಅವರ ಹಿಂದಿನ ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಕ್ಷೀಣವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವು ದಾಖಲಾಗಿದೆ. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಸಮಗ್ರ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಎರಡು ಘಟ್ಟಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಅದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನದ ಅನುಕೂಲಕ್ಕಾಗಿ 'ಅಮೃತ ಮತ್ತು ಗರುಡ'ದ ಹಂತ ಮತ್ತು 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನದ' ಹಂತವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಪ್ರಗತಿಪರ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಅಮೃತ ಮತ್ತು ಗರುಡದ ಜಾಣ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಹಂತದ ವಿಮರ್ಶೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾರಣ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಇಲ್ಲಿ 'ಖಡ್ಗವಾಗಲಿ ಕಾವ್ಯ ಜನರ ನೋವಿಗೆ ಮಿಡಿಯುವ ಪ್ರಾಣಮಿತ್ರ' ಎಂಬ ನಿಲುವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಪ್ರಚ್ಛನ್ನವಾದ ರಾಜಕೀಯ ಬರಹಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದ್ಧತೆ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯದ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಓದುಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ವೈರುಧ್ಯಗಳಂತೆ ಕಾಣದೆ ಇರುವ ಸ್ಥಿತಿ 'ಅಮೃತ ಮತ್ತು ಗರುಡ'ದ ಹಂತದಲ್ಲಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನದ ಹಂತದಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದ್ಧತೆಗಳಿಗಿಂತ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಂತ:ಚೈತನ್ಯದ ಹುಡುಕಾಟ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿದೆ. ಇಂಥ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚೈತನ್ಯದ ಹುಡುಕಾಟ ತಪ್ಪು ಎಂದು ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನ ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದರ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದ್ಧತೆಗಳು ಕಾಣೆಯಾಗಬೇಕೆ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿನ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ರಹಮತ್

ತರೀಕೆರೆ ಅವರ ವಾದ ಕೂಡ ಇದೇ. ರಾಜಕೀಯ ಆಯಾಮ ಕ್ಷೀಣವಾಗಿದೆ ಅದು ಎಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜಾಗತೀಕರಣದ ಮುಖವಾಡ ತೊಟ್ಟ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ನಾಗರಿಕತೆ ವಿಶ್ವದೆಲ್ಲೆಡೆ ಹರಡುತ್ತಿರುವ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ, ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದಿಂದ ಪ್ರಣೀತವಾದ ವಿದ್ವಾಂಸನೊಬ್ಬ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಬೇಕಿತ್ತು. ಆದರೆ ಇಂಥ ಒತ್ತಡದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ, ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಆಯಾಮಗಳು ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುವುದು ಸಹಜವಾಗಿಯೆ ಆಶ್ಚರ್ಯ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಂಥ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಮುಖ್ಯವೆಂದು, ಮಹತ್ವದ್ದೆಂದು ಗುರುತಿಸುವ ವಿಧಾನ ಮನು ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಅವರಲ್ಲಿದೆ. ರಾಜಕೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದ್ಧತೆಗಳನ್ನು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರಿಗೆ ದೋಷವೆಂದು ಕಂಡದ್ದು ಮನು ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಅವರಿಗೆ ಗುಣವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರು ಗುರುತಿಸುವ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವು ಕೂಡ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ಅದೇಂದರೆ ಅಲ್ಲಮನ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಅವರು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಚೌಕಟ್ಟು. ಇದು ಪ್ಯಾನ್ ಇಂಡಿಯನ್ ಚೌಕಟ್ಟಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಮನಂಥ ದೇಸಿ ಅದ್ವಯ ವಾದಿಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಶಂಕರಾಚಾರ್ಯರಿಂದ ಆರಂಭಿಸಿ ಅಭಿನವಗುಪ್ತ ಇತ್ಯಾದಿಗಳವರೆಗೆ ಸಮೀಕ್ಷೆ ಮಾಡುವ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಕನ್ನಡದ ಉಳಿದ ಅದ್ವಯವಾದಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸದೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಪ್ಯಾನ್ ಇಂಡಿಯನ್ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿದ್ದು ಇದನ್ನು ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಅಲ್ಲಮನ ಮೂಲಕ ಹೊಸ ಕಾವ್ಯಮಿಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಪ್ರಯತ್ನ ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರು ಗುರುತಿಸುವಂತೆ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿದೆ.

ಚಂದ್ರಶೇಖರ ನಂಗಲಿ ಅವರು ತಮ್ಮ ಲೇಖನಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಹೆಸರು ಇಡೀ ಲೇಖನದ ಸತ್ವವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವ ರೂಪಕ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. 'ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವ ಪ್ರತಿಭೆ' ಕೃತಿಗೆ ಚಂದ್ರಶೇಖರ ನಂಗಲಿ ಬರೆದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಶೀರ್ಷಿಕೆ 'ನಿ:ಶಬ್ದ ಸಾಗರದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಯಾನದ ಟೈಟಾನಿಕ್' ಈ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯೆ ನಿ:ಶಬ್ದ ಸಾಗರದಲ್ಲಿ ಟೈಟಾನಿಕ್‌ನ ಶಬ್ದಯಾನ ಸಫಲವಾಗಲಾರದೆಂಬುದನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ನಂಗಲಿ ಅವರು ತಾಳುವ ಧೋರಣೆಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೆ ಇವೆ:

೧. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಅಲ್ಲಮನ ಸಮಗ್ರ ವಚನಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಿಲ್ಲ. 'ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವ ಪ್ರತಿಭೆ' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಎಣಿಸಿದಂತೆ ೯೬ ರಚನಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. ಹೀಗಿದ್ದೂ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಇಲ್ಲಿ ಸಮಗ್ರ ದೃಷ್ಟಿ ಕೋನದ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಸಂಶೋಧನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆಂಬುದು ಒಂದು ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆ.

೨. ಮೂಲ ಮಾತೃಕೆಯ ಜೀರ್ಣಾಗ್ನಿಯಲ್ಲಿ ವಿದ್ರೋಹಿ ನಾವೀನ್ಯತೆಗಳೆಲ್ಲ ಕರಗಿ, ಕಡೆಗೆ ಮೂಲ ಮಾತೃಕೆಯನ್ನೆ ಅರ್ಥಾತ್ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನೆ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ ಅಥವಾ ತಮ್ಮಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾವಿದ್ದು ಮೂಲೆಗುಂಪಾಗಿವೆ ಎಂಬುದು ಕಹಿ ಸತ್ಯ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮೂಲ ಮಾತೃಕೆ ಮತ್ತು ವಿದ್ರೋಹಿ ನಾವೀನ್ಯತೆಯನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ಪೋಷ್ಯ ಮತ್ತು ಪೋಷಕ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ನೋಡುವ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ದೋಷಯುಕ್ತವಾದದ್ದು. ಆದರೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಇದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಪರಿಭಾಷೆಗಳ ಮೊರೆ ಹೊಕ್ಕಿದ್ದಾರೆ.

೩. ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ತಾನೊಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತ ಅಥವಾ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ನೀಡಬೇಕೆಂಬ ಸಂಕಲ್ಪವಿಲ್ಲ. ಅವನದು ಮೂಲತ: ಕಾಡು ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಆದರೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಕಾಡು ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ಆಗಾಗ್ಗೆ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಅಥವಾ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ನೆಡುತೋಪುಗಳಿಗೆ ಕರೆದೊಯ್ಯುತ್ತಾರೆ.

೪. ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ಹಿಡಿಯಲು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಪಂಪನಿಂದ ಪುತಿನವರೆಗೆ, ಕಿರ್ಕ್‌ಗಾರ್ಡ್‌ನಿಂದ ಹಿಡಿದು ಅಭಿನವಗುಪ್ತನವರೆಗೆ, ಕಬೀರನಿಂದ ನಾರಾಯಣಗುರುಗಳವರೆಗೆ ತೌಲನಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ. ಜೊತೆಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಿಂತಕರಾದ ಬಾಖ್ತಿನ್, ಎಡ್ವರ್ಡ್‌ಸೈದ್, ಶೆಲ್ಡನ್ ಪೊಲಾಕ್ ಮುಂತಾದವರನ್ನು ಜಮಾಯಿಸಿ ಅತ್ಯಾಧುನಿಕವಾದ 'ಸರ್ವದರ್ಶನ ಸಮೀಕ್ಷೆ' ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಅಧ್ಯಯನದ ಹರಹು, ವಿದ್ವತ್ತಿನ ಆಳಗಳು ಪರಿಚಯವಾಗುತ್ತವೆಯೆ ಹೊರತು ಅಲ್ಲಮನ ಝೆನ್ ಶೈಲಿಯ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ನೆರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

೫. 'ವಚನಗಳ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ ಆಶಯಗಳು ಪ್ರತಿಮೆಗಳು' ಎನ್ನುವ ಅಧ್ಯಾಯ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಗ್ರಂಥದ ಕೈದೀವಿಗೆಯಂತಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅವರು ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಹಂಗಿಲ್ಲದೆ ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳನ್ನು ತನಿತನಿಯಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಗಂಭೀರ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯಾಗಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ಅಮೂಲ್ಯವಾದ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ.

೬. ಈ ಮಹತ್ವದ ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದಿದ ಸಹೃದಯರಿಗೆ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ 'ಓ ಪ್ರಭು ನಿನ್ನ ಮಾತು ಎಷ್ಟು ಸರಳ ಆದರೆ ನಿನ್ನನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುತ್ತಾರಲ್ಲ, ಅವರ ಮಾತು ಜಟಿಲ' ಎನ್ನುವ ರವೀಂದ್ರವಾಣಿ ನೆನಪಾಗುತ್ತದೆ.

ಚಂದ್ರಶೇಖರ ನಂಗಲಿ ಅವರು ಗಮನಿಸುವ ಅಂಶಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿದ್ದೂ 'ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವಪ್ರತಿಭೆ' ಕೃತಿಯ ಮುಖಾಂತರ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಮಂಡಿಸುತ್ತಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಅವರು ಗಮನಿಸಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭುವಿನ ವಚನಗಳನ್ನು 'ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಮಾತ್ರವೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಕ್ರಮ ಚಂದ್ರಶೇಖರ ನಂಗಲಿ ಅವರದು. ಕಟ್ಟುವಿಕೆಯ ವಿರೋಧಿಯಾದ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಸಾಮಾನ್ಯೀಕರಿಸುವ, ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕರಣಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವೇ ಸರಿಯಾದುದಲ್ಲ ಎಂಬ ನಿಲುವು ಚಂದ್ರಶೇಖರ ನಂಗಲಿ ಅವರದು. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಒಳಪಡಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕಾಲಘಟ್ಟವು ತನ್ನದೆ ಆದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಹಿಸಿದೆ. ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನಾಕಾರರು ಹಾಗೂ ಪ್ರಭುವಿನ ವಚನಗಳಿಗೆ ಟೀಕನ್ನು ಬರೆದವರು ಕೂಡ ಇಂಥ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದವರೆ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶಕನಾದವನು ಅಂಥ ಕಟ್ಟುವಿಕೆಯ ಅಥವಾ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವುದು ಸರಿಯಾದ ಮಾರ್ಗವಾಗುತ್ತದೆಯೆ ವಿನಾ ಅಂಥ ಚೌಕಟ್ಟು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕುರಿತಾಗಿ ಬಂದ ಪ್ರತಿ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಅವರ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಲೇಬೇಕಾಗಿರುವ ಬಹು ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಇಂತಿವೆ.

೧. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿರುವ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ವ್ಯಾಮೋಹ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದುಂಟಾಗುವ ಗೊಂದಲ ಮತ್ತು ಜಟಿಲತೆ.

೨. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶಾ ಬರವಣಿಗೆ ' ಅಮೃತ ಮತ್ತು ಗರುಡ' , 'ಶಕ್ತಿ ಶಾರದೆಯ ಮೇಳ'ದ ನಂತರ 'ಸ್ಪೆಷಲೈಸ್ಡ್' ಆಗಿದೆ.

೩. 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ'ದ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ದೇಸಿ ಪರ್ಯಾಯಗಳು ಸಂಘ ಸ್ವದೇಶಿವಾದದಂತಿವೆ.

೪. 'ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವ ಪ್ರತಿಭೆ' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ನೆಪವಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಿಲಾಸವನ್ನು ಮೆರೆದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

೫. ಅವರ ಬರವಣಿಗೆಯು ಡಯಲೆಕ್ಟಿಕಲ್ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ಕಥನ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಹೊರಳಿದೆ.

೬. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ 'ವಿಸ್ಮೃತಿ' ಮತ್ತು 'ವಿಮುಖತೆ'ಗಳ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯು ಏನೇ ಇದ್ದರೂ ಇವಕ್ಕೂ ವಸಾಹತು ಶಾಹಿಗೂ ಗಂಟು ಹಾಕುವುದು ಎಷ್ಟು ಪ್ರಸ್ತುತ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯಿದೆ.

೭. ಅವರ ಬರವಣಿಗೆ ಸ್ಪೆಷಲೈಸ್ಡ್ ಆಗಿದ್ದಕ್ಕೆ ವೈಯಕ್ತಿಕ ತುರ್ತು ಕಾರಣವೋ ಅಥವಾ ಜಾಗತೀಕರಣದ ಒತ್ತಡದ ಪರಿಣಾಮವೋ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ.

೮. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನದ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರಿಗಿದ್ದ ಸಹೃದಯ ಸಮೂಹ ಎಂಥದ್ದು? ಹಾಗೆಯೆ ಸಹೃದಯ ಸಮೂಹದ ಒತ್ತಾಸೆ ಬರವಣಿಗೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿದೆಯೆ? ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿವೆ.

೯. ಅವರ ಕೊನೆಯ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಕುರುಹು ಅಥವಾ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗಿದೆಯೇ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೂಡ ಮುಖ್ಯ.

ಹಿಂದೆ ಮೂರು ವರ್ಗೀಕರಣದ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದಾಗ ಕಂಡುಕೊಂಡ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿವು. ಇವುಗಳನ್ನು ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರನ್ನು ಕುರಿತು ರೂಪಿತವಾಗುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಗಮನಿಸಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಮಹತ್ವದ್ದೆಂದು ಒಪ್ಪುತ್ತಲೇ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಮುಂದಿನ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲು ಅನುವಾಗುವಂತೆ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. ನಟರಾಜ ಹುಳಿಯಾರ – 'ಬರೆವ ಬದುಕು' – ಲಂಕೇಶ್ ಪತ್ರಿಕೆ ಪುಟ ೧೭

೨. ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿ ಓ.ಎಲ್.–'ಕೃತಿ–ಕರ್ತೃ'– ಮಯೂರ ಪುಟ ೧೦

೩. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ – 'ತಿಂಗಳ ಪುಸ್ತಕ' – ಪುಸ್ತಕ ಮಾಹಿತಿ – ಪುಟ ೭

*****

ಅಧ್ಯಾಯ – ೩.

ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ

೩.೧ ಆರಂಭದ ಘಟ್ಟ – ಸಹೃದಯತ್ವದ ಪರಾಕಾಷ್ಠೆ

೩.೨ ಸಮನ್ವಯತೆ ಮತ್ತು ವಿಸ್ತರಣೆಯ ಪ್ರಯತ್ನ

೩.೩ ಎರಡನೇ ಘಟ್ಟ – ಬಹುಮುಖಿ ನಿಯೋಗಗಳ ಹಂತ

೩

ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ

ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಂಪರೆಯೊಂದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ವಿಶಾಲವಾದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಕಾಲದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಶಾಲವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಗುಣದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಶಾಲವಾದದ್ದು. 'ಪರಂಪರೆ' ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೆ ಸಂದಿಗ್ಧವಾದದ್ದು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ 'ಪರಂಪರೆ' ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ 'ಕಾಮರೂಪಿ'. ಒಂದು ಶತಮಾನದ ಹರಹಿನಲ್ಲಿ ಹರಡಿಕೊಂಡಿರುವ ವಿಮರ್ಶೆಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಾಗ ಪರಂಪರೆಯ ಇಂಥ ಇಚ್ಛಾರೂಪಧಾರಣೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ನಿದರ್ಶನವೊಂದರ ಮೂಲಕ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಿಸಬಹುದು. ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಂಪರೆಯ ಮೊದಲ ಪ್ರಬುದ್ಧ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೆಂದು ಒಂದು ವೇಳೆ ದ.ರಾ.ಬೇಂದ್ರೆ ಅವರ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸಿ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದರೆ ಸಿಗುವ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸ್ವರೂಪವೆ ಬೇರೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯ ಮತ್ತು ಮಾಸ್ತಿ ಅವರನ್ನು ಆರಂಭಿಕರೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಅವರ ಲೇಖನಗಳ ಮೂಲಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಂಪರೆಯೊಂದನ್ನು ಕಟ್ಟಿದರೆ ಸಿಗುವ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಂಪರೆಯ ಸ್ವರೂಪವೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದರರ್ಥ ಒಂದೇ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಸನ್ನಿವೇಶ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಲೇಖನಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಂಪರೆಯೆಂಬುದು ಇಂಥ ಭಿನ್ನ ಆಯಾಮಗಳೆಲ್ಲವನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಅವರ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಪರಂಪರೆಯೆಂಬುದು ಹಿಂದಣ ಹೆಜ್ಜೆ ಜಾಡುಗಳ ಸುದೀರ್ಘ ಗುರುತುಗಳು.

ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಅವರ ಪರಂಪರೆಯ ಕುರಿತಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಸಮರ್ಥವಾದದ್ದು. ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಂತೂ ಈ ರೀತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಆದರೆ ಸಮಸ್ಯೆ ಇರುವುದು ಇಂಥ ಸುದೀರ್ಘ ಪಥದ ಜೊತೆ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುವಾಗ ಪ್ರಸ್ತುತ ಕಾಲದ ಚಿಂತಕ ಯಾವ ರೀತಿ ತೊಡಗಬೇಕೆಂಬುದು. ಅಂದರೆ ಅವನು ತನ್ನ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ವೈಚಾರಿಕ ತಿಳವಳಿಕೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಪರಂಪರೆಯೊಂದನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡಬೇಕೆ? ಅಥವಾ ಅಂದಿನ ಚರಿತ್ರೆಯ ಒತ್ತಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರೂಪಗೊಂಡ ತಿಳವಳಿಕೆ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಬೇಕೆ? ಈ ಎರಡೂ ಪರಿಭಾವನೆಯ ಕ್ರಮಗಳು ತಮ್ಮದೇ ಅದ ಗುಣ-ದೋಷಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ತನ್ನ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ವೈಚಾರಿಕ ತಿಳವಳಿಕೆಯಿಂದಲೇ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ಗ್ರಹಿಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಹೊಂದಿರುವ ಕಾಲ-ದೇಶ-ಸಂದರ್ಭದ ಆಯಾಮವನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಕಾಲ-ದೇಶ-ಸಂದರ್ಭದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ವಿಧಾನ ತನ್ನ ಕಾಲದ ವೈಚಾರಿಕ ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸದೆ ಹೋದಾಗ ಅಪೂರ್ಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಇದರರ್ಥ ಪರಂಪರೆಯೆಂಬುದು ಒಂದು ಕಟ್ಟೋಣ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದು ಕಟ್ಟುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಒಲವು ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಹಲವು ವೇಳೆ ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಾಮರೂಪಿ ಎಂದು

ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಭಾವಿಸುವ ವಿಧಾನವೆ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೂ ಭಿನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಬರವಣಿಗೆಯ ನೆಲೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು. ಅಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಮುಖಾ-ಮುಖಿಯಾಗುವ ವಿಧಾನವೆ ಪೂರ್ವ ನಿರ್ಧಾರವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡದ್ದು. ಹಾಗೆಂದೊಡನೆ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶಾ ಬರವಣಿಗೆಯ ಮಹತ್ವದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಉಳಿದ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ನೋಡುವುದೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಂಪರೆಯ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುತ್ತಾ ಅದು ಅಂದಂದಿನುಚಿತಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ ರೀತಿ, ಪಡೆದುಕೊಂಡ ತಿರುವು, ಕಂಡುಕೊಂಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಕಾಣುವುದು ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಶತಮಾನದ ಹರಹಿನಲ್ಲಿ ಹರಡಿಕೊಂಡಿರುವ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಳಪಡಿಸಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬಾಗು ಬಳುಕುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನಷ್ಟೇ ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವಿಮರ್ಶಾ ತತ್ವವೂ ಯಾರಲ್ಲಿ ಮೊದಲು, ಯಾವ ವರ್ಷದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು ಎನ್ನುವ ಪೊಸಿಟಿವಿಸ್ಟ್ ಇತಿಹಾಸ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಈ ತತ್ವ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಾ ಕ್ಷೇತಕ್ಕೆ ತಂದ ವಿಸ್ತರಣೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗಮನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ತೊಡಗುವಾಗ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನ ಎಚ್.ಎಸ್. ರಾಘವೇಂದ್ರರಾವ್ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮೂಲ ಮಾನವಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ :

"ವಿಮರ್ಶೆಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣತೆ ಒದಗುವುದು ಅಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರುವ ಪ್ರಮುಖ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳನ್ನು; ಪಥಪ್ರವರ್ತಕ ಓಲುವೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದಾಗ. ಹಾಗೆಯೇ ಒಟ್ಟು ಸನ್ನಿವೇಶವೇ ಪ್ರವಾಹ ಪತಿತವಾಗಿ ಚಳವಳಿಗಳ ಹುಚ್ಚು ಹೊಳೆಯಲ್ಲಿ ಚಲಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ವಿವೇಕದ ಸಮತೋಲನದ ಒಂಟಿ ದನಿಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡ ಮಹನೀಯರನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ"[೯]

ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ನಡೆಸುವ ಅನುಸಂಧಾನ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಪೂರ್ವನಿರ್ಧಾರಿತ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಪರಂಪರೆಯೊಂದರ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ವಿಮರ್ಶಕ, ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ ಕೂಡ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರುವ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳನ್ನು ಪಥ ಪ್ರವರ್ತಕ ಓಲುವೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುವಾಗ ಪ್ರವಾಹ ಪತಿತವಾಗದೆ ಉಳಿದ ಸಮತೋಲನದ ಒಂಟಿ ದನಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಇಂಥ ಸಮತೋಲನ ದನಿಯನ್ನು 'ವಿಮರ್ಶಾವಿವೇಕ' ಎಂದೇ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನ ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ.

ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಾಗ 'ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ' ಎನ್ನುವ ಚಟುವಟಿಕೆ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಎಂಬುದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶ. ಹಾಗೆಯೆ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಕೇವಲ 'ಸಾಹಿತ್ಯದ' ಮಿಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ತೊಡಗಿದಂತಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ಜನಜೀವನವನ್ನು ಕೂಡ ತನ್ನ

ಮೂಲಸ್ರೋತವಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಆಕೃತಿಯ ಪರಿಶೀಲನೆಯೆ ವಿಮರ್ಶೆಯ ದಾರಿ ಮತ್ತು ಗುರಿ ಎಂಬಂತಹ ಅತಿರೇಕ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಆಕೃತಿಗಿಂತ 'ಆಶಯವೆ ಪ್ರಧಾನ' ಎಂಬ ಅತಿರೇಕವು ಹಲವು ಬಾರಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಅಂದರೆ ಅರ್ಥ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಫಲಿತವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಕೇವಲ ಅಕಾಡೆಮಿಕ್ ಆಸಕ್ತಿಯ ಫಲವಾಗಿ ನೋಡುವ ವಿಧಾನ ಒಂದು ಕಡೆ ಇದೆ. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಅಕಾಡೆಮಿಕ್ ಆಸಕ್ತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಗೌಣವಾಗಿಸಿ ಕೇವಲ ಆಶಯ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಸುವ ವಿಧಾನವಿದೆ. ಇಂಥ ಎರಡೂ ಅತಿರೇಕಗಳ ಆಚೆಗೆ ಇರುವ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಾ ವಿವೇಕವನ್ನು ಆಸಕ್ತಿಯಿಂದ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಉದ್ದೇಶ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದ್ದು.

ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಒಂದೆರೆಡು ತೊಡಕುಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಮೊದಲನೆಯದು, ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಚಳವಳಿಗಳ ಮೂಲಮಾನದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದು ಉಪಯುಕ್ತವೆ? ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ತಥಾಕಥಿತವಾಗಿ ನವೋದಯ, ಪ್ರಗತಿಶೀಲ, ನವ್ಯ ಮತ್ತು ದಲಿತ–ಬಂಡಾಯ ಎಂದು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನದ ಅನುಕೂಲಕ್ಕೆ ವಿಭಜಿಸಿಕೊಂಡಂತೆ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗೆರೆ ಎಳೆದು ವಿಭಜಿಸಬಹುದೇ? ಇಂಥ ತೊಡಕುಗಳನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸಿಕೊಂಡೇ ಮುಂದುವರಿಯಬೇಕಾದ್ದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಮೊದಲನೆಯ ತೊಡಕಿನ ಮುಂದುವರಿಕೆಯಾಗಿಯೆ ಎರಡನೆಯ ತೊಡಕು ಕಾಣುವುದಾದರೂ ಅದನ್ನು ಬೇರೆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮೊದಲನೆಯ ತೊಡಕು ಉಂಟಾಗುವುದು ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಾ ವಲಯದ ಬಹಳಷ್ಟು ಲೇಖಕರು ಯಾವುದೇ ಚಳವಳಿಯೊಂದಿಗೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಸದೂರದಿಂದಲೇ ಎಲ್ಲವನ್ನು ಕಂಡು ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತ ನಡೆದಿದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಚಳವಳಿಯ ಮೂಲಮಾನದಿಂದ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುವುದು ಪ್ರಯೋಜನಕಾರಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಅವರು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೆ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ.

"ವಿಮರ್ಶಕರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ವಿವಿಧ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳವಳಿಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಿದರೆ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಯಾವುದೇ ಚಳವಳಿಯೊಂದಿಗೂ ತಮ್ಮನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಹೊರಗೆ ನಿಂತವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೂ ಆಯಾ ಚಳವಳಿಗಳ ನಡುವೆ ಇದ್ದೂ ಅದನ್ನು ಮೀರಿದವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಚಳವಳಿಗಳ ಮೂಲಮಾನದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ, ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ವಿಮರ್ಶಕರ ನಿಲುವು ಹಾಗೂ ಕೊಡುಗೆಯ ಮೂಲಮಾನದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಚರಿತ್ರೆಯೊಂದನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಕ್ರಮ ಹೆಚ್ಚು ಸಮಗ್ರವಾದದ್ದೆಂದು ಎಣಿಸಬಹುದು"[೨]

ವಿಮರ್ಶೆಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷಿ ಪ್ರಯತ್ನ ಇಲ್ಲಿಯದಲ್ಲ. ಚಳವಳಿಗಳ ಆಚೆಗೂ ಬೆಳೆದ ವಿಮರ್ಶಾ ವಿವೇಕವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಇಂಥ ಪ್ರಯತ್ನ ಅವಶ್ಯಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಚಳವಳಿಗಳ ಜೊತೆಗೆ ವಿಮರ್ಶಕರನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದರೆ ಜಿ.ಎಸ್.ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ, ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಅಂಥವರನ್ನು, ಯಾವ ಪಂಥದ ಜೊತೆಗೆ ಸೇರಿಸಬೇಕೆಂಬುದು ಸಂದಿಗ್ಧವಾದ ಸಂಗತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ, ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ವಿಮರ್ಶಕರ ಕೊಡುಗೆಯ ಮಾನದಂಡದಿಂದ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಇನ್ನು ಎರಡನೆಯ ತೊಡಕಿಗೆ ಬರುವುದಾದರೆ, ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನದ ಅನುಕೂಲಕ್ಕಾಗಿಯೆ ನವೋದಯ, ನವ್ಯ, ಪ್ರಗತಿಶೀಲ, ದಲಿತ–ಬಂಡಾಯವೆಂದು ವಿಭಾಗಿಸಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ವಿಮರ್ಶಾ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಕೂಡ ಇದೇ ರೀತಿಯ ವಿಂಗಡಣೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವ ವಿಧಾನವೊಂದು ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಇದು ಸಮರ್ಪಕವಾದ ಕ್ರಮವಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ಪಲ್ಲಟಗಳು. ಒಂದು ನವೋದಯದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಜಿಗಿತವಾದರೆ, ಮತ್ತೊಂದು ಜಿಗಿತ ಕಾಣುವುದು ನವ್ಯೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವುಗಳನ್ನು ಆರಂಭದ ಘಟ್ಟ ಮತ್ತು ನವ್ಯೋತ್ತರ ಘಟ್ಟ ಎಂದು ವಿಭಾಗಿಸಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸಮರ್ಥವಾದ ವಿಧಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೇ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ಮಾನದಂಡಗಳೇನಿವೆ ಅವು ಅದರ ಸಾಹಿತ್ಯ ತತ್ವವನ್ನು ಹೇಳಲು ಸಮರ್ಥವಾಗಿವೆ. ಆದರೆ ಎರಡನೇ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯನ್ನು ಕೇವಲ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಮಾನದಂಡಗಳಿಂದ ನೋಡದೆ ವಿಶಾಲವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಪ್ರೇಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಪರಿಭಾವಿಸುವ ವಿಧಾನವಿದೆ.

ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕಲೆಗಾರಿಕೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹುಡುಕುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮೊದಲ ಘಟ್ಟದ್ದೆಂದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಒಂದು ಗಂಭೀರತೆಯನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟಿದ್ದು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಸರಿಯಾದದ್ದು ಹೌದು. ಆದರೆ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನ ಎರಡನೇ ಘಟ್ಟವೆಂದು ಸೂಚಿಸುವ ಹಂತವು ನವ್ಯೋತ್ತರ ಕಾಲವನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವಂತಹ ಹಾಗಾದರೆ ನವೋದಯ ಮತ್ತು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಮೇಲಿನ ವರ್ಗೀಕರಣ ಗುರುತಿಸದೆ ಹೋಗುವ ಅಪಾಯವಿದೆಯಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮೂಡಬಹುದು. ಅಂಥ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ಹುಡುಕಿಕೊಂಡೆ ಮುಂದುವರಿಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಶಾಂತಿನಾಥ ದೇಸಾಯಿಯವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೊಂದು ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ :

“ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಕಲೆ ಮತ್ತು ಭಾಷೆ ಎಂಬ ಎರಡು ಮುಖಗಳಿವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಲೆಯೆಂದು ಅಥವಾ ಕಲಾವರ್ತುಳದ ಭಾಗವೆಂದು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವ ಸೌಂದರ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ (Aesthetic) ಅನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ನಾವಿಲ್ಲಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡುವುದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಭಾಷೆಯ ವರ್ತುಳದ ಭಾಗವೆಂದು ಗಣಿಸಿ ಅಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಒಂದು ಸತ್ಯಾಂಶದ ಒಂದು ಮುಖದ ಮೇಲೆ ಕೇಂದ್ರೀಕರಿಸಿ ಈ ರೀತಿಯ ವಿಚಾರ ಮಾಡುವ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಶೈಲಿ ಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂಬ ಹೆಸರು”[೩]

ಶಾಂತಿನಾಥ ದೇಸಾಯಿಯವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದು. ಅವರು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಇರಬಹುದಾದ ಎರಡು ಮುಖಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಮುಖ ಕಲೆಯಾದರೆ, ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ ಭಾಷೆ ಎಂದು ಹೆಸರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕಲಾವರ್ತುಲದ ಭಾಗವೆಂದು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ವಿಧಾನ ಸೌಂದರ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯಾದರೆ, ಅದನ್ನು ಭಾಷಾ ವರ್ತುಲದ ಭಾಗವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುವುದು ಶೈಲಿಶಾಸ್ತ್ರವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ದೇಸಾಯಿಯವರ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಅಭಿಮತ. ಅವರ ಅಭಿಮತವನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಈ ಎರಡೂ ವಿಧಾನಗಳಿಂದ ಅಧ್ಯಯನ

ಮಾಡಬಹುದಾದರೂ ಅವೆರೆಡು ಕೂಡ ಪಾರ್ಶ್ವಿಕವಾದವೇ ಎಂಬ ನಿಲುವು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿರುವ ಸೌಂದರ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ ಮತ್ತು ಶೈಲಿಶಾಸ್ತ್ರ ಎನ್ನುವ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಬದಿಗಿರಿಸಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯೊಂದಿಗೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಪರಂಪರೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಲಾ ವರ್ತುಲದ ಭಾಗಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಗಮನ ನೀಡಿದೆ. ಹಾಗೆಯೆ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಗಮನ ಹರಿಸಿದ್ದು ಅದರ ಭಾಷಾವರ್ತುಲದ ಕಡೆಗೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ನವೋದಯ ಮತ್ತು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗಳ ನಡುವಣ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಯಾವ ಮುಖದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದರ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿದೆಯೆ ವಿನಾ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿಯಲ್ಲ ಎನಿಸುತ್ತದೆ.

ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಅದು ಕಲಾವರ್ತುಲದ ಭಾಗವೆಂದು. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೆ ರಸನಿಷ್ಠತೆ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ, ಸೌಂದರ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಜಿ.ಎಸ್.ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಅವರ ಸಂಪ್ರಬಂಧ 'ಸೌಂದರ್ಯ ಸಮೀಕ್ಷೆ' ಇಂಥ ಗ್ರಹಿಕೆಗೆ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಉದಾಹರಣೆ. ಜಿ.ಎಸ್.ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪನವರು ತಮ್ಮ ಸಂಪ್ರಬಂಧದ ಮೊದಲ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳು ಉಲ್ಲೇಖಾರ್ಹ.

"ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಮೂಲವಾದ ಕಾವ್ಯ ಸೌಂದರ್ಯದ ಅಥವಾ ಕಾವ್ಯಾನುಭವದ ವಿವಿಧ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮುಖಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಪರಿಶೀಲನೆ ಇದು. ಏಕೆಂದರೆ ಕಾವ್ಯ ಮೂಲತ: ಸೌಂದರ್ಯಾನಭವದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ವೈಖರಿ. ವೈವಿಧ್ಯಗಳ ಪರಿಚಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯ. ಇನ್ನೂ ಆರೋಗ್ಯಕರವಾದ ವಿಮರ್ಶೆ ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕಾಗಿರುವ ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಸಹೃದಯರಿಗೆ ನಮ್ಮ ಕವಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿ, ಸಾಧನೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಕೊಡುವ ಕೆಲಸ ಆಗಬೇಕಾಗಿದೆ."[೬]

ಜಿ.ಎಸ್.ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪನವರ ಮಾತುಗಳು ನವೋದಯದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮುಖ್ಯವಾದ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಸಂಚಲನೆ ಉಂಟು ಮಾಡಿದ ನವೊದಯ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಪರಿಚಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ತನ್ನ ಹಿಂದಣ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವಾಗ ಅನುಸರಿಸಿದ್ದು ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ವಿಧಾನವನ್ನೆ. ಅಂದಿನ ಸಹೃದಯರಿಗೆ ಮೊದಲು ಕಾವ್ಯಾನುಭವದ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ಹೊಂದಬಹುದಾದ ಸೌಂದರ್ಯಾನುಭೂತಿಯ ಪರಿಚಯ ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶಕರ ಮುಂದಿದ್ದ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿತ್ತು.

ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂದರೆ ಕೇವಲ ಕೃತಿ ಪರಿಚಯವಲ್ಲ ಎಂಬ ಎಚ್ಚರ ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪನವರಿಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವರು ಆರೋಗ್ಯಕರವಾದ ವಿಮರ್ಶೆ ಇನ್ನೂ ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕಿದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಕಲಾವರ್ತುಲದ ಭಾಗವೆಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ನವೋದಯದ ಮನೋಧರ್ಮವಾಗಲಿ, ಅಥವಾ ಭಾಷೆಯ ವರ್ತುಲದ ಭಾಗವೆಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ನವ್ಯ ಮನೋಧರ್ಮವಾಗಲಿ ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿವೇಷವನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೆ ಈ ಎರಡೂ ವಿಮರ್ಶಾ ಪಂಥಗಳು ಕಲೆ, ಭಾಷೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಸಾಹಿತ್ಯಾಧ್ಯಯನದ ವಿಧಾನಗಳೇ ಬದಲಾಗಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಭಿನ್ನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ನೋಡುವ ಈ

ಎರಡೂ ವಿಧಾನಗಳು ಕಾರ್ಯ ನಿರ್ವಹಿಸುವುದು ಸಹೃದಯನಿಗೆ ಕೃತಿ ಒದಗಿಸ ಬಹುದಾದ ಆನಂದ, ಅರಿವು ಎನ್ನುವ ತಾತ್ವಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೆ ಇನ್ನೊಂದು ಸಾಮ್ಯತೆ ಕೂಡ ಈ ಎರಡೂ ಪಂಥಗಳ ನಡುವೆ ಇದೆ. ಅದು ಇವೆರೆಡೂ ಪಂಥಗಳು ಕಾವ್ಯಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ನವೋದಯದ ಬಹುಪಾಲು ವಿಮರ್ಶೆ ಚರ್ಚಿಸಿರುವುದು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿಯೆ. ಎ.ಆರ್. ಕೃಷ್ಣಶಾಸ್ತ್ರಿ ಅವರು ಈ ಹೇಳಿಕೆಗೆ ಸಮರ್ಥ ಅಪವಾದವಾಗಿದ್ದಾರೆ. 'ಬಂಕಿಮ ಚಂದ್ರ' ಎನ್ನುವ ಅವರ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬಂಗಾಳಿ ಕಾದಂಬರಿಕಾರ ಬಂಕಿಮಚಂದ್ರರ ಕಾದಂಬರಿಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇಂಥ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಕಾವ್ಯಾಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದಾಗ ಬೆರಳೆಣಿಕೆಯಷ್ಟಿವೆ. ನವ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಉಳಿದ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೂ ಎಡೆ ದೊರೆತಂತೆ ಕಂಡರೂ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆ ಸಿಕ್ಕಿದ್ದು ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಕ್ಕೆ.

ಕಾವ್ಯ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಕಾರಣವೇನಿರಬಹುದು ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇಲ್ಲಿ ಉದ್ಭವಿಸುವುದು ಸಹಜ. ಅದಕ್ಕೆ ಶಾಂತಿನಾಥ ದೇಸಾಯಿಯವರು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಕಾರಣವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ:

"ಲೇಖಕ ಹಾಗೂ ಓದುಗ ಇಬ್ಬರ ಭಾಷಾ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಉತ್ಕಟವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರವೆಂದರೆ ಕಾವ್ಯ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೆ ಶೈಲಿಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನಾಗಲಿ, ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನಾಗಲೀ ಚರ್ಚಿಸುವ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಾವ್ಯದ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ"[೫೨]

ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಮತ್ತು ಶಾಂತಿನಾಥ ದೇಸಾಯಿ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ನವ್ಯ ಮತ್ತು ನವೋದಯ ಪಂಥಗಳ ನಿಲುವನ್ನು ಕುರಿತು ಮುಂದಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಬರಬಹುದು.೧.ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ.೨.ಓದುಗ ತನ್ನ ಪರಿಣತಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ೩.ಲೇಖಕ ಮತ್ತು ಓದುಗನ ಭಾಷಾಪ್ರಜ್ಞೆ ಅತ್ಯಂತ ಉತ್ಕಟವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರ ಕಾವ್ಯ ಹಾಗೆಯೆ ಭಾಷೆಯ ಶಿಲ್ಪದ ಮೂಲಕವೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವ ನವ್ಯದ ಮನೋಧರ್ಮವಾಗಲಿ ಮತ್ತು ಸೌಂದರ್ಯಾನುಭವದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ನವೋದಯದ ನಿಲುವಾಗಲಿ ಸಹೃದಯ ಓದುಗನೇ ಆದರ್ಶ ವಿಮರ್ಶಕ ಎಂಬ ನಿಲುವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯ ವಿಮರ್ಶಕನನ್ನು ಲೇಖಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ಓದುಗನ ನಡುವಿನ ಅರ್ಥ ಪೂರ್ಣವಾದ ಕೊಂಡಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ.

ಕುವೆಂಪು ಅವರು ತಮ್ಮ 'ಶ್ರೀ ರಾಮಾಯಣದರ್ಶನಂ' ಮಹಾಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ "ಕವಿಕಲ್ಪನೆಯ ಕೂಡೆ ಏರಲೆಳಸಿಯುಂ ಏರಲಾಗದ ವಿಮರ್ಶಕನ ಕಾಣ್ಮೆಯಿಲ್ಲದ ಬರಿಯ ಜಾಣ್ಮೆಯೋಲ್" ಎಂಬ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜಾಣ್ಮೆಯ ವಿಮರ್ಶಕನನ್ನು ಈ ಎರಡೂ ಪಂಥಗಳು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಇಂಥ ಜಾಣ್ಮೆಯ ವಿಮರ್ಶಕನ ಬದಲಾಗಿ "ಕವೀಶ್ವರರ ಆವೇಶಮಂ ಕೊಂಕು ಬಿಂಕವನುಳಿದು ಆಲಿಸುವ ಸಹೃದಯ ವಿನಯ" ಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವ ನೀಡುತ್ತವೆ. 'ಸಹೃದಯ ಓದುಗನ ಆದರ್ಶ ವಿಮರ್ಶಕ' ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಬಂದಿರಲಿ ಅಥವಾ ಎಫ್.ಆರ್.ಲಿವೀಸ್‌ನಂಥ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕನ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಬಂದಿರಲಿ ಅಥವಾ ಯಾವ ಪಂಥದವರು ಎಲ್ಲಿಂದಾದರೂ ಸ್ವೀಕರಿಸಿರಲಿ ನಿಲುವಿನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅವೆರೆಡು ಒಂದೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಈ ಎರಡೂ ವಿಮರ್ಶಾ ಪಂಥಗಳ ಒಟ್ಟು ಧೋರಣೆ ಸಹೃದಯತ್ವದ ಪರಾಕಾಷ್ಟೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನ ಕನ್ನಡ

ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಎರಡು ಘಟ್ಟಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿಕೊಂಡು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದೆ. ಮೊದಲ ಘಟ್ಟವನ್ನು 'ಸಹೃದಯತ್ವದ ಪರಾಕಾಷ್ಠೆ' ಎಂದು ಹಾಗೆಯೇ ಎರಡನೇ ಘಟ್ಟವನ್ನು 'ಬಹುಮುಖೀ ನಿಯೋಗಗಳ ಘಟ್ಟ ಎಂತಲೂ ಇಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನದ ಅನುಕೂಲಕ್ಕಾಗಿ ಹೆಸರಿಸಲಾಗಿದೆ.

೩.೧. ಆರಂಭದ ಘಟ್ಟ : ಸಹೃದಯತ್ವದ ಪರಾಕಾಷ್ಠೆ

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಕಾರ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡದ್ದು ಆಧುನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ. ಇಂದು ವಿಮರ್ಶೆ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರ ಆಧುನಿಕ ಪೂರ್ವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇಂಥದೆ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿರಲಿಲ್ಲ. ಕಾವ್ಯ, ವ್ಯಾಕರಣ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ಟೀಕುಗಳು ಬರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದವು ಎಂಬುದು ನಿಜವಾದರೂ ಅವನ್ನು ಸ್ವರೂಪ, ಶೈಲಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆಧುನಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯೊಂದಿಗೆ ಹೋಲಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ನವೋದಯ ಸಂದರ್ಭ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಹೊಸ ದಿಕ್ಕುದೆಸೆಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿದಂತೆ ವಿಮರ್ಶೆಗೂ ಹೊಸ ಅಸ್ತಿಭಾರವನ್ನು ಹಾಕಿತೆನ್ನಬಹುದು. ನವೋದಯ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಹೊಳಹುಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿದರೆ ಅವು ಸಣ್ಣಪುಟ್ಟ ವಾಗ್ವಾದ, ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಶೇಕ್ಸ್‌ಪಿಯರ್‌ನ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ತದ್ವತ್ತಾಗಿ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ತರಬಾರದೆನ್ನುವ ಎ. ಬಿ. ಏಯಾಟ್ಸಕಿರಸನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನಾಗಲಿ, ಗೋವಿಂದ ಪೈ ಅವರ ಪ್ರಾಸತ್ಯಾಗದ ವಿಚಾರವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಅಥವಾ ವಿರೋಧಿಸುವ ಹೇಳಿಕೆಗಳನ್ನಾಗಲಿ, ಹಾಗೆಯೆ ಶಾಲಾ ಪಠ್ಯಗಳ ಪಾಠಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾದ ವಿಚಾರಗಳಾಗಲಿ, ಇವೆಲ್ಲವನ್ನು ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಾದುರ್ಭಾವದ ಹೊಳಹುಗಳೆಂದೆ ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂದಿನ ವಿಮರ್ಶೆಯ ರೀತಿಯ ಜೊತೆಗಿರಲಿ 'ಶ್ರೀ' ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರೂ ಇಂಥ ಆರಂಭಿಕ ಪ್ರಯತ್ನಗಳ ಮಿತಿ ಅರಿವಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಏನಾದರಾಗಲಿ ಇವುಗಳ ಮುಂದೆ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಬೆಳಸಿಗೆ ಆರಂಭಿಕ ಚಿಗುರುಗಳೆನ್ನದೆ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ನವೋದಯದ ಆಚಾರ್ಯರಾದ 'ಶ್ರೀ' ಅವರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿಯೆ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಾದುರ್ಭಾವವನ್ನು ಕಾಣಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. 'ಶ್ರೀ' ಅವರ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯವಿಮರ್ಶೆ ಎಂದು ಒಪ್ಪಲು ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣರಂಥ ಚಿಂತಕರಿಗೆ ಕೆಲವು ತೊಡಕುಗಳಿವೆ. ಅಂದರೆ 'ಶ್ರೀ' ಅವರ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆಯೆ ಅಲ್ಲ ಎಂದೇನೂ ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ ಅವರು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಶ್ರೀ ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಬಹುದು.

"ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ ಅವರನ್ನು ವಿಮರ್ಶಕರನ್ನಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿ ಅವರ ವಿಮರ್ಶಾ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಯತ್ನವಾದರೂ 'ವಿಮರ್ಶೆ' ಎಂಬ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು 'ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತ ಸಾಮಾನ್ಯ ಚಿಂತನೆ' ಎಂಬ ನೆಲೆಗೆ ಒಯ್ದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಬೇಕು. ಈ ಹೊತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆ ಎಂಬ ಪದ ಪಡೆದಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಗಳು 'ಶ್ರೀ' ಅವರಲ್ಲೂ ಗುರುತಿಸಲೂ ಸಿಗುತ್ತವೆಯಾದರೂ ಇಂದಿನ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಅವರಲ್ಲಿ ನಿರೀಕ್ಷಿಸಲಾಗದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮೊದಲ ಹೆಜ್ಜೆಗಳು ಮಾತ್ರ ಶ್ರೀ ಅವರಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಗುತ್ತವೆ. ಅವರು ರೂಢಿಸಿದ ಚಿಂತನೆಗಳು ನಾಲ್ಕು ದಶಕಗಳ ಕಾಲವಾದರೂ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಾ ಚಿಂತನೆಯ ಒಂದು ಪ್ರವಾಹವನ್ನಾದರೂ ಪ್ರಭಾವಿಸಿತ್ತು ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಹಾಗಾಗಿ ಅವರ ವಿಚಾರಗಳಿಗೆ ಸಹಜವಾಗಿಯೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮಹತ್ವವಿದೆ"[೬]

ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಸರಿಯಾದದ್ದು ಎಂಬುದರಲ್ಲೇನೂ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಬಹುಪಾಲು ಕನ್ನಡ ನವೋದಯ ಬಹುಪಾಲು ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದು. ಅಂದಿನ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸ್ವರೂಪವು ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಹೇಳುವಂತೆ 'ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತ ಸಾಮಾನ್ಯ ಚಿಂತನೆ' ಎಂಬುದು ಸರಿಯೆ. ಪ್ರಬುದ್ಧ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಕಂಡಿರುವ ಇಂದಿನ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಅಂದಿನವರ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಅವರ ನಿಲುವು ಸಮರ್ಥವಾದದ್ದೆ. ಆದರೆ ಇಂದಿನ ಪ್ರಬುದ್ಧ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾನದಂಡದಿಂದ ಪ್ರಾದುರ್ಭಾವದ ಹೆಜ್ಜೆಗಳನ್ನು ನೋಡುವುದು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಮರ್ಥನೀಯ ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಇಂದಿನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಒತ್ತಡಗಳು ಶ್ರೀ ಅವರ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಚಿಂತಕರನ್ನು ಬಾಧಿಸಿಲ್ಲ. ಅಂದಿನ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳನ್ನು ಮನಗಂಡು ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸ್ವರೂಪ ನಿರ್ಧಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರೀ ಅವರ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸುವಾಗ ಅದನ್ನು ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕಾದ್ದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾದರೂ ಬೆಲೆಗಟ್ಟಬೇಕಾದ್ದು ಅಂದಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಒತ್ತಾಸೆಗಳ ಮಾನದಂಡದಲ್ಲಿ ಹೀಗಿದ್ದೂ ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ ಅವರು ಹೇಳುವ ಶ್ರೀ ಅವರ ಬರಹದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದು ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮೊದಲ ಹೆಜ್ಜೆಗಳು ಎಂಬ ಮಾತು ಒಪ್ಪಬೇಕಾದ್ದು.

ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ಆರಂಭವಾದಾಗ ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ಓದುಗ ಪರಿಸರವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ನಿರ್ಮಾತೃಗಳ ಮೇಲಿರುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಚಟುವಟಿಕೆಯೆನ್ನುವುದು ಸಹೃದಯತ್ವದ ಪರಾಕಾಷ್ಠೆಯಾಗುವುದು ಕೇವಲ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಶ್ರೀ ಅವರ ಮತ್ತು ಸಮಕಾಲೀನರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಪರಿಸರದ ನಿರ್ಮಾಣದ ಸಹೃದಯ ಸಮೂಹದ ನಿರ್ಮಾಣದ ವಿವಿಧ ಉದ್ದೇಶಗಳಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಇಲ್ಲಿನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ನಾಡು–ನುಡಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ಹಂಬಲವೊಂದು ಜಾಗೃತವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸದಿರುವಂತಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುವುದು ಎಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವೋ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕನ್ನಡ ನುಡಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದು ಈ ಘಟ್ಟದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಕಾಳಜಿ. ಇಂಥ ಕಾಳಜಿಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡೆ ಶ್ರೀ ಅವರು ಮತ್ತು ಅವರ ಸಮಕಾಲೀನರಾದ ಬಹುಪಾಲು ಲೇಖಕರ ವಿಮರ್ಶಾ ಬರಹಗಳು ಹೊರಡುವುದು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ ಪೂರ್ಣವಾದದ್ದು. ಇಂಥ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯತೆಗಳು, ಕನ್ನಡವನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಮಾತುಗಳು ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಮುಖ ಆಶಯವಾಗಿದ್ದರಿಂದಾಗಿ 'ಶ್ರೀ' ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಲೆ ಆರಂಭಿಕ ಘಟ್ಟದ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

೧. "ಹಿಂದೊಮ್ಮೆ ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಒಳ್ಳೆಯ ಕವಿಗಳು, ಮೇಧಾವಿ ಚಿಂತಕರೂ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯದಾತರು ಇದ್ದರು. ಹಾಗಾಗಿಯೆ ಹಿಂದೆ ಕನ್ನಡ ಉಚ್ಛ್ರಾಯ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿತ್ತು. ಈಗ ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಕನ್ನಡ ಅವನತ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಬಂದಿದೆ. "ಆ ಸುವರ್ಣಯುಗ ಮರಳಿ ಬರಬಾರದೆ ಎಂದು ಕನ್ನಡದ ಅಭಿಮಾನಿಗಳು ಹಂಬಲಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಈಗ ಮತ್ತೆ ರಾಜಾಶ್ರಯ, ಅದಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ 'ಜನಾಶ್ರಯ' ದೊರೆತರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ದೇವಿ ಕಣ್ಣು ತೆರೆದು ತೇಜಸ್ವಿಯಾದ ಕವಿಗಳು ಮತ್ತೆ ಹುಟ್ಟಿದರೆ, ಆ ದಿನ ಬರಲಾಗದೆ, ಹಿಂದಿನ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು

ಪುನಃ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಲೆ ಮೇಲಕ್ಕೆ ಏರಲಾಗದೆ ಎಂಬ ಆಶೆ ಆಗಾಗ್ಗೆ ಅವನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ತುಡಿಯುತ್ತಿದೆ. ಇದು ನ್ಯಾಯವಾದುದೇ ತಾನೇ : ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಎಂದರೂ ಇದೇ ಅರ್ಥವೇ".

೨. ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಎಂದರೆ ಪುನರುತ್ಥಾನವಲ್ಲ. ಜೀರ್ಣೋದ್ಧಾರವಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಶ್ರೀ ಅವರು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವದ ನಂಟನ್ನು ಕಡಿದುಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಅವರು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಹಿರಿಯರು ಕಟ್ಟಿದ ದೊಡ್ಡದೊಂದು ದೇವಸ್ಥಾನ ಸುಂದರವಾಗಿ ಕಲಾಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹೃದಯಂಗಮವಾಗಿ ಇದ್ದುದಾದರೆ ಅದನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಾರದೆಂದಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ, ಸರಿಪಡಿಸಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ ಹಿರಿಯರಿಗೆ ದ್ರೋಹ ಮಾಡಿದ ಹಾಗೆ : ಪಿತೃ ಋಣವನ್ನು ತೀರಿಸದೆ ಬಿಟ್ಟ ಹಾಗೆ. ಹಿಂದಿನಿಂದ ಬಂದ ಐಶ್ವರ್ಯವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹ ಮಾಡುವುದು ಅವಶ್ಯಕ. ಯಾವುದು ಬೇರೋ ಅದನ್ನು ಕಡಿದುಕೊಂಡು ಬೆಳೆಯಲು ಹೊರಡತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ".

೩. "ಪುನರುಜ್ಜೀವನ ಏನೋ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಧೈರ್ಯ ಕೂಡಿದ ವಿಚಾರ ; ಹೊಸ ಹೊಸ ನಿರ್ಮಾಣ : ಮರು ಹುಟ್ಟು : ಆಳವಾದ ಸಮನ್ವಯ ಹೊಸತು ಹಳತು ನಮ್ಮದು ಹೆರರದು ಎಲ್ಲರನ್ನು ಹೊಂದಿಕೆ ಮಾಡುವುದು. 'ಸತ್ಯಸ್ಯ ಸತ್ಯಂ' ಎಂಬಂತೆ ಸಾಹಿತ್ಯದೊಳಗಿನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅನೇಕ ಹಳೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳೊಳಗಿನಿಂದ ಮೊಳೆಯುತ್ತಿರುವ ಹೊಸ ಸಾಹಿತ್ಯ"[೭].

ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಆರಂಭದ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಮುಂಚೂಣಿಗೆ ಬಂದ ಮಾತು 'ಪುನರುಜ್ಜೀವನ' ಎಂಬುದು. ಇದು ಪ್ರಾಯಶಃ ಪಾರಿಭಾಷಿಕವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾದದ್ದು 'ಶ್ರೀ' ಅವರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ. 'ಪುನರುಜ್ಜೀವನ' ಎಂಬ ಪದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಯವರು ನವೋದಯದ ಬಗೆಗೆ ತಮಗಿದ್ದ ಅಪೇಕ್ಷೆ-ಆಕಾಂಕ್ಷೆ-ನಿರೀಕ್ಷೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಎರಕ ಹೊಯ್ದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ ಮೇಲಿನ ಹೇಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ. ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಶ್ರೀ ಅವರ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ಅವರ ಅಪೇಕ್ಷೆ-ನಿರೀಕ್ಷೆಗಳಾಗಿರುವಂತೆ, ಮೈಸೂರು ಕೇಂದ್ರದ ನವೋದಯ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿದ ನಿಯಂತ್ರಕಗಳು ಆಗಿವೆ. ಸೂತ್ರರೂಪದಲ್ಲಿ ಈ ಮೂರು ಉಲ್ಲೇಖಗಳನ್ನು ಕಾಣಿಸಿದ್ದು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಶ್ರೀ ಅವರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಜನಮುಖಿಯಾಗಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಮನಗಂಡಿರುವುದು ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ಜೊತೆಗೆ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ಸುವರ್ಣಯುಗದಂತೆಯೆ ತಮ್ಮ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸುವರ್ಣಯುಗ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಬೇಕೆಂಬ ಹಂಬಲ ಅವರಲ್ಲಿದೆ. ಎರಡನೆಯದು ಹೊಸ ಸಾಹಿತ್ಯ ತನ್ನ ಹಿಂದಣ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯೊಂದಿಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಬೇಕು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅವರು ಉತ್ತರ ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. "ಹೊಕ್ಕುಳಿನ ಬಳ್ಳಿ ಕತ್ತರಿಸಬಾರದೋ ಏನೋ?" ಎಂಬ ಸಂದಿಗ್ಧತೆಗೆ ಶ್ರೀ ಅವರಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಕತ್ತರಿಸಬಾರದು ಎಂಬ ಖಚಿತತೆಯಿದೆ. ಮೂರನೆಯದಾಗಿ ಅವರು ಪುನರುಜ್ಜೀವನದ ಲಕ್ಷಣವೆಂದು ಹೇಳುವ ಸಮನ್ವಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಸಮನ್ವಯದ ಸ್ವರೂಪವು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದದ್ದು ಅವರಲ್ಲಿ. ಹೊಸತು-ಹಳತು, ಪೌರ್ವಾತ್ಯ-ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ, ಕನ್ನಡ-ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಇವೆಲ್ಲವು ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸಮನ್ವಯವಾಗಬೇಕಾದವು. ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿದ ಮೊದಲ ಅಂಶ ಆರಂಭಿಕ ಘಟ್ಟದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆಯು ಜನಾಭಿಮುಖವಾಗುವುದರ ಕಡೆ ಒತ್ತು ಹಾಕುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯ ಅಂಶ ಪೂರ್ವಪಠ್ಯಗಳ ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಅನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಸಮನ್ವಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಅನ್ಯಭಾಷೆಯಿಂದ ಸ್ವೀಕಾರಕ್ಕೆ ಎಡೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಈ ಮೂರು ಆಶಯಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪುನರಾವರ್ತನೆಯಾಗುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತವೆ ಶ್ರೀ ಅವರ ಶಿಷ್ಯವರ್ಗದಲ್ಲಿ.

ಶ್ರೀ ಅವರ ಶಿಷ್ಯವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಈ ಆಶಯಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪುನರಾವರ್ತಿತವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಅನುಕರಣೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನಿಸುವ ಬಗ್ಗೆ ಈ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗೂ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವಿದ್ದಂತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವನ್ನು ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನುಸಂಧಾನಿಸಬೇಕು ಎಂಬಲ್ಲಿ ಬಿನ್ನತೆಗಳು ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಮಾಸ್ತಿ ಮತ್ತು ಕುವೆಂಪು ಅವರ ನಡುವೆ 'ಶೂದ್ರತಪಸ್ವಿ' ನಾಟಕದ ಬಗ್ಗೆ ಆದ ವಾಗ್ವಾದವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಇಂಥ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತವೆ.

ಮಾಸ್ತಿ ಮತ್ತು ಕುವೆಂಪು ಅವರಿಬ್ಬರಲ್ಲೂ ಶ್ರೀ ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ ಹಳತು-ಹೊಸತು, ನಮ್ಮದು ಹೆರರದು ಎಲ್ಲವನ್ನು ಹೊಂದಿಸಬೇಕೆನ್ನುವ ತುಡಿತವಿದೆ. ಹಾಗಿದ್ದೂ 'ಶೂದ್ರ ತಪಸ್ವಿ' ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ರಾಮಾಯಣದ ಕಥಾ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕುವೆಂಪು ಮೂಲಕ್ಕೆ ಚ್ಯುತಿ ಬರುವಂತೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಮಾಸ್ತಿಯವರು ತಕರಾರೆತ್ತುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಗತವಾದ ತಕರಾರು ಎಂದು ಕುವೆಂಪು ಭಾವಿಸಿದ್ದು, ಅವರು ಮಾಸ್ತಿಯವರಿಗೆ ಬರೆದ 'ಮಾರ್ನುಡಿ'ಯಲ್ಲಿ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಆರೋಪ-ಪ್ರತ್ಯಾರೋಪಗಳನ್ನು ದೂರವಿಟ್ಟು ಇಂಥ ವಾಗ್ವಾದವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಆರಂಭಿಕ ಕಾಲದ ಶ್ರೀ ಅವರ ಶಿಷ್ಯವರ್ಗದ ನಡುವಿದ್ದ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತವೆ. ಮಾಸ್ತಿ ಅವರು ಆಧುನಿಕ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನು ಉಳ್ಳವರಾಗಿಯೂ ತನ್ನ ಹಿಂದಣ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಬಂದ ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತಗಳನ್ನು ಪೂಜ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರಲ್ಲಿಯೂ ಇಂಥ ಪೂಜ್ಯ ಭಾವನೆಯಿದೆ. ಹಾಗೆಯೆ ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತಗಳು ಕವಿ ಕೃತಿಗಳಾಗಿದ್ದೂ ಜನಮಾನಸದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕೃತಿಯಂತೆ ಚಿರಸ್ಥಾಯಿಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳ ಮೂಲಕವೆ ಆಧುನಿಕತೆ, ವೈಚಾರಿಕತೆಗಳನ್ನು ಬೇರೂರಿಸಬಹುದೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯೂ ಇದೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಇದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೆ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕ್ರಾಂತಿಗೆ ಆಹ್ವಾನ' ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಮಾತುಗಳ ಸಾರವಿಷ್ಟು ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಲೆಬಾಳುವ ಹಳೆಯ ಕಾಲದ ಚಿನ್ನದ ಒಡವೆಗಳು ಇದ್ದಾಗ ಅದನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಮನೋಧರ್ಮದವರು ತೊಡಲಾರರು. ಹಾಗೆಂದು ಬೆಲೆ ಬಾಳುವ ಚಿನ್ನವನ್ನು ಎಸೆಯಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಂಥ ಚಿನ್ನವನ್ನು ಕರಗಿಸಿ ಪ್ರಸ್ತುತಕ್ಕೆ ಒಗ್ಗುವಂತೆ ಹೊಸ ವಿನ್ಯಾಸದ ಆಭರಣಗಳಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಬಹುದು. ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತಗಳು ಹೀಗೆಯೆ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ದತ್ತವಾಗಿ ಬಂದ ಚಿನ್ನವಾದ್ದರಿಂದ ಅವನ್ನು ಎಸೆಯದೆ ಪ್ರಸ್ತುತಕ್ಕೆ ಪರಿವರ್ತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅಂದರೆ ಅವುಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರಸ್ತುತವನ್ನು ಬಿಂಬಿಸಬೇಕು ಎಂಬುದು ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಮನೋಧರ್ಮ. ಆದರೆ ಮಾಸ್ತಿ ಅವರದು ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಮನೋಧರ್ಮ. ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಹೇಳಲು ಪ್ರಸ್ತುತದ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆ ವಿನಾ ಪ್ರಾಚೀನ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ವರ್ತಮಾನದ ತುರ್ತಿಗೆ ಪರಿವರ್ತಿಸುವುದು ಅಪಚಾರವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಮಾಸ್ತಿ ಅವರದು. ಇಲ್ಲಿ ಸರಿ ತಪ್ಪುಗಳ ಸರಳ ರೇಖಾತ್ಮಕ ತೀರ್ಮಾನಗಳಿಗಾಗಿ ಯಾರೊಬ್ಬರನ್ನು ಅಪರಾಧಿಯ ಕಟಕಟೆಯಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಒಂದು ಕಾಲಘಟ್ಟ ಕೆಲವು ಆದರ್ಶಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿಯೂ ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿ ನಿಲ್ಲಬಲ್ಲದು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಮಾಸ್ತಿ ಮತ್ತು ಕುವೆಂಪು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ಶ್ರೀ ಅವರ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿಯೂ ಮಾಸ್ತಿ ಮತ್ತು

ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಭಿನ್ನ ದಾರಿಯನ್ನು ಹಿಡಿದಿದ್ದು ವಿಮರ್ಶೆಯು ಆರಂಭಿಕ ಹಂತದಲ್ಲಿಯೆ ಬಹುಮುಖಿಯಾದುದರ ಸ್ಪಷ್ಟ ಸೂಚನೆ.

ಇಂಥ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಇದ್ದರೂ ಶ್ರೀ ಅವರು ರೂಢಿಸಿದ ಚಿಂತನೆಗಳು ನವೋದಯದ ಅದರಲ್ಲೂ ಮೈಸೂರು ಕೇಂದ್ರದ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿದವು ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಾತಿಲ್ಲ. ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ ಅವರು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಮಾತು ಸಮರ್ಥವಾದದ್ದು. "ಅವರು (ಶ್ರೀ) ರೂಢಿಸಿದ ಚಿಂತನೆಗಳು ನಾಲ್ಕು ದಶಕಗಳ ಕಾಲವಾದರೂ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಾ ಚಿಂತನೆಯ ಒಂದು ಪ್ರವಾಹವನ್ನಾದರೂ ಪ್ರಭಾವಿಸಿತ್ತು". ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಹೃದಯದ ನಿಷ್ಠತೆ, ಸಂಗ್ರಹ, ವಿಮರ್ಶಾ ತತ್ವಗಳ ಸಮನ್ವಯವು ಮೈಸೂರು ಕೇಂದ್ರದ ಸಂಪೂರ್ಣ ವಿಮರ್ಶಾ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿದಂತಿದೆ. ಮಾಸ್ತಿ ಅವರು ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳು ಕೂಡ ಸಹೃದಯ ನಿಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ಮಾಸ್ತಿ ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಕಾರ್ಯಗಳು ಮೂರು:

೧. ಸಾಹಿತ್ಯದ ತಿಳಿವು ಎಲ್ಲರಿಗೆ ಉಂಟಾಗುವಂತೆ ಮಾಡುವುದು
೨. ಜನರಿಗೆ ರುಚಿ ಶುದ್ಧಿ ಬೋಧನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದು
೩. ದುಷ್ಟ ಗ್ರಂಥಗಳ ಖಂಡನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದು.

ಈ ಮೂರು ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕಾರ್ಯಗಳೆಂದು ಮಾಸ್ತಿ ಹೇಳುವುದರಲ್ಲೆ ಆರಂಭಿಕ ಘಟ್ಟದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಜನಾಶ್ರಯಕ್ಕೆ ಹೋಗಬೇಕು. ಜನರಲ್ಲಿ ರಸಸ್ವಾದನೆಯ ಅಭಿರುಚಿಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಉದ್ದೇಶಗಳು ಶ್ರೀಯವರಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದವು. ಆರಂಭಿಕ ಘಟ್ಟದ ವಿಮರ್ಶಕರ ಬರಹಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿರುವುದು ಈ ಮನೋಧರ್ಮವೆ.

ಶ್ರೀಯವರ ಪ್ರಭಾವಲಯದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದ ಮೈಸೂರು ಕೇಂದ್ರದ ವಿಮರ್ಶಕರು ವಿಮರ್ಶೆಯ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸುವಾಗ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಮನ್ವಯವೊಂದನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಿದರು. ಒಂದು ಕಡೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಹಾಗೂ ಪಶ್ಚಿಮ ಕಾವ್ಯ ತತ್ವಗಳ ಸಮನ್ವಯ ಈ ಘಟ್ಟದ ವಿಶಿಷ್ಟತೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಸಮನ್ವಯಕ್ಕೆ ಶ್ರೀಅವರ ಅವಳ ಉಡುಗೆ ಇವಳಿಗಿಡುವ ಪ್ರಯೋಗಶೀಲತೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಕಾರಣವು ಇರುವಂತಿದೆ. ಅದು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪಠ್ಯ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಭಾಗವಾಗಿಸಿದ್ದು. ಈ ರೀತಿ ಪಠ್ಯವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಲಿಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಮೀಮಾಂಸ ತತ್ವಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆ ಕೂಡ ಅಂದಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರದಾಗಿತ್ತು. ಯಾವುದನ್ನು ಇಂದು 'ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕೀಯ ಕಗ್ಗ' ಎಂದು ಹೀಗಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕರೆಯಲಾಗುವುದೋ, ಅದು ಅಂದು ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಂಪರೆಗೆ ಅಸ್ತಿವಾರ ಹಾಕಿದ್ದನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಪಠ್ಯ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಭಾಗವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅರ್ಥೈಕೆಗೆ ತತ್ವಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಹೊತ್ತ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅಧ್ಯಾಪಕರಾಗಿ ಕಾರ್ಯ ನಿರ್ವಹಿಸುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ವಿಮರ್ಶೆಯ ತೇರನ್ನು ಎಳೆದಿದ್ದಾರೆ. ಇಂಥ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕೀಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಾಗುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕೀಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಇತಿ ಮತ್ತು ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಸಹ ಇಲ್ಲಿ ವಿವೇಚಿಸಬಹುದು.

"ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕೀಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಪರಪ್ರಕಾಶಿತ: ವಿಚಾರಗಳು 'ಪರಪುಟ್ಟ'ವಾದವುಗಳು ಪರರಿಂದ ಪುಷ್ಪವಾದವುಗಳು. ಇಂಥ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಗುಣಗಳೆಂದರೆ 'ಸಂಗ್ರಹ' ಮತ್ತು 'ಸಂಯೋಜನೆ': Compilation and insight for co-ordination ಅಂತಲೇ ಇಂಥ ವಿಮರ್ಶಕರ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವರು ಕಟುವಾಗಿ ಹೇಳುವುದುಂಟು. They build their house of criticism with bricks of borrowed or stolen quotations ಎಂದು ನವೋದಯದ ಬಹಳಷ್ಟು ಪ್ರಜ್ಞಾವಂತರಿಗೆ ಈ ಮಾತು ಅನ್ವಯಿಸಿದ್ದುಂಟು. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರ ಸಂಯೋಜನೆಯ ಶಿಸ್ತು, ಪದ್ಧತಿಗಳು ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ ಮನಸ್ಸುಗಳಿಗೆ ಒಳ್ಳೆ ಜೀವ ಸತ್ವವನ್ನು ಒದಗಿಸಲು ಸಮರ್ಥವಾದವುಗಳಾದವು ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಲೇಬೇಕು."[೮]

ನವೋದಯದ ಬಹಳಷ್ಟು ಪ್ರಜ್ಞಾವಂತರ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು 'ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕೀಯ ಕಗ್ಗ'ವೆಂದು ಹೀಗಳೆಯುವ ಮನೋಧರ್ಮ ಇದ್ದದ್ದು ಸುಳ್ಳೇನಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಂದಿನ ಪರಿಸರದ ಅಗತ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೆ ಮಾಡಿದ ಆರೋಪ ಅದು. ಆರಂಭಿಕ ಘಟ್ಟದ ವಿಮರ್ಶೆ 'ಪರಪುಟ್ಟ' 'ಪರಪುಷ್ಟ' ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೆ ಸಮರ್ಥನೀಯವಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆ ಅನ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವಂತಿಲ್ಲ. ಅನ್ಯಭಾಷಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸಿಯೂ ಅದನ್ನು ಅನುಕರಿಸದೆ ಇರುವುದು ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ. ಇದನ್ನು 'ಪರಪುಟ್ಟ' ಎಂದು ಆರೋಪಿಸುವುದು ಸರಿಯಾದ ವಿಧಾನವಲ್ಲ. ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕೀಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖ್ಯ ಅಂಶವಾದ ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಸಂಯೋಜನೆಯ ಗುಣಗಳು ಆರಂಭ ಕಾಲದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳಾಗಿವೆ. ಕುವೆಂಪು, ಬೇಂದ್ರೆ, ಡಿ.ವಿ.ಗುಂಡಪ್ಪ, ಪುತಿನ ಇವರ ಚಿಂತನೆಗಳ ಹಿಂದೆ ಇಂಥ ಸಂಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಸಂಯೋಜನೆಯ ಅಂಶಗಳಿವೆ. ಇಂಥ ಸಂಯೋಜನೆಯ ಹಿಂದೆ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಬೆಳೆಸುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಹೊಸ ಸಹೃದಯ ಸಮೂಹವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವ ಮಹತ್ವದ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯಿದೆ. ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕೀಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಸಾಧನೆಗಳೆಂದರೆ ತೀ.ನಂ. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯ ಅವರ 'ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ' ಹಾಗೆಯೆ ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಅವರ 'ಕಾವ್ಯಾರ್ಥ ಚಿಂತನ' ಮತ್ತು 'ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪೂರ್ವ– ಪಶ್ಚಿಮ' ಕೃತಿಗಳು. ತೀ.ನಂ ಶ್ರೀಅವರು 'ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ' ಕೃತಿ ಬರೆಯುವಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಸಂಸ್ಕೃತ ಚಿಂತನೆಯನ್ನಷ್ಟೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ಕಾಣುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಸಂಗ್ರಹದ ಹಿಂದಿರುವ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಅಡಿಗಲ್ಲೂ ಮತ್ತು ಹೊಂಗಳಸ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಡುವ ರಸಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕಿಂತ 'ಪ್ರತಿಭೆ' ಎನ್ನುವ ಕಾವ್ಯತತ್ವ ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದು ಇಂಥ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದಾಗಿಯೆ. ಹೀಗೆ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವಾಗ ಸಂಸ್ಕೃತದೊಟ್ಟಿಗೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದು ಶ್ರೀಯವರ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಲೆ ಎಂದರೆ ಅದೇನೂ ಅತಿಶಯೋಕ್ತಿಯಲ್ಲ.

ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕಟ್ಟಡವಿದೆಯಲ್ಲಾ ಅದು ಹಿಂದೆ ಸೂಚಿಸಿದಂತೆ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಪರಿಸರ ನಿರ್ಮಾಣದ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ನಿರ್ಮಾಣದ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದೆ ಆಗಿತ್ತು. ಜೊತೆಗೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ನಿರ್ಮಿತವಾದ ಯಾವುದೇ ವಿಮರ್ಶಾ ತತ್ವ ಬಂದರೂ ಅದನ್ನು ಕನ್ನಡೀಕರಿಸುವ ಧಾರೆಯೊಂದು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದ್ದಂತೆ

ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುವ ಗುಣ ಕನ್ನಡದ ಪಾರಂಪರಿಕವಾದ ವಿಧಾನ. ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗಕಾರನಿಂದ ಆರಂಭವಾಗಿ ಪಂಪ, ವಚನಕಾರರ ಮುಖಾಂತರ ಪುಷ್ಟವಾಗಿ ಇಂದಿಗೂ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತಿರುವ ವಿಧಾನವಿದು. ಇದನ್ನು ಬೇಕಾದರೆ ಕನ್ನಡದ 'ವಿಮರ್ಶಾ ವಿವೇಕ' ಎಂದರೂ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಪ್ರಭಾವದ ಪ್ರವಾಹದಲ್ಲೂ ಪತಿತರಾಗದೆ, ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಕಾವ್ಯ ತತ್ವಗಳಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ ಎಂದು ಹಠಗಾರಿಕೆಯಲ್ಲೂ ತೊಡಗದೆ ಅವೆರೆಡನ್ನೂ ಅಗತ್ಯಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಸಂಯೋಜಿಸಿಕೊಂಡು ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಿಂತನೆಗೆ ತೊಡಗಿದವರು ಈ ಘಟ್ಟದ ವಿಮರ್ಶಕರು. ಡಿ.ವಿ.ಜಿ. ಪುತಿನ, ಕುವೆಂಪು ಇಂಥ ಚಿಂತನೆಗೆ ತೊಡಗಿದ ಪ್ರಮುಖರು.

ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ವಿಮರ್ಶಕನಾದ ಮ್ಯಾಥ್ಯೂ ಆರ್ನಾಲ್ಡ್‌ನ ಅಭಿಮತದ ಸಹಯೋಗದೊಂದಿಗೆ ಸ್ವಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಬೆರೆಸಿ ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಡಿ.ವಿ.ಜಿ. ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಪಶ್ಚಿಮದ ಕಾವ್ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ತೌಲನಿಕ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಹೊಳಹುಗಳು ಮೊದಲಿಗೆ ದಟ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಎಂಬ ತಿಪ್ಪೇರುದ್ರಸ್ವಾಮಿ ಅವರ ಮಾತು ಸಮರ್ಥನೀಯವಾದುದೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅವರ ಚಿಂತನ ಬರಹಗಳು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ತೋರಿಸಿದ ಕೈಮರಗಳಂತೆಯೂ ಕಾಣುವಂತಿವೆ. 'ಮಹೋಪಮೆ' ಎನ್ನುವ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಲೇಖನ ಇದಕ್ಕೆ ಸ್ಪಷ್ಟ ನಿದರ್ಶನ. ಹಾಗೆಯೆ 'ಭವ್ಯತೆ' ಪ್ರತಿಕೃತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಮಾ ಸೃಷ್ಟಿ 'ಭಾಷೆ ಶಾಸ್ತ್ರೋಪಯೋಗಿ ಮತ್ತು ಭಾವೋಪಯೋಗಿ' ಇತ್ಯಾದಿ ಲೇಖನಗಳು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಚಿಂತನೆಯ ಪ್ರಭಾವದ ದಟ್ಟ ಛಾಯೆ ಹೊಂದಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಲೇ, ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಲೇ ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಪರಿವರ್ತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿವೇಚನಾ ಸ್ವತಂತ್ರವನ್ನು ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಪುತಿನ ಚಿಂತನೆಗಳು ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಮರುವಿಮರ್ಶಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಅವರ 'ಭವನಿಮಜ್ಜನ ಚಾತುರ್ಯ' 'ಲಘಿಮಾ ಕೌಶಲ' ಇತ್ಯಾದಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಇಂಥ ಮರುಚಿಂತನೆಯ ಫಲಗಳು. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾದ ಮೈಸೂರು ಕೇಂದ್ರದ ವಿಮರ್ಶಾ ಚಟುವಟಿಕೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಚಿಂತಿಸಿದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. "ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಸಾಹಿತ್ಯವೇ ಜೀರ್ಣವಾದ ನಮ್ಮ ಕಾವ್ಯ ಮಾಲೆಯನ್ನು ಕೈ ಕೊಟ್ಟು ಎತ್ತಬೇಕು" ಎಂಬ ಶ್ರೀ ಅವರ ಮಾತಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆ ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನೆಲೆಗೆ ಕಟ್ಟು ಬಿದ್ದದ್ದು ಸಹಜವಾದದ್ದೆ. ಶ್ರೀ ಅವರ ಮಾತಿನಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಚಿಂತನಾ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸುವುದು ಸುಲಭ. ಆದರೆ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯ ಕುರಿತಾದ ಚಿಂತನೆಗಳು ನಿಂತ ನೀರಾಗಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿಂದಲೋ ಕಡ್ಡಿ–ಹುಲ್ಲುಗಳನ್ನು ತಂದು ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಗೂಡುಕಟ್ಟಿದ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿನ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಿಜಕ್ಕೂ ನೂರು ಮರ ನೂರು ಸ್ವರ.

ಇದೇ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಮೈಸೂರು ಕೇಂದ್ರದ ಪ್ರಭಾವಲಯದಿಂದ ಹೊರಗೆ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನ ಮನೋಧರ್ಮದ ಚಿಂತನೆಗಳು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಸೇಡಿಯಾಪು ಕೃಷ್ಣಭಟ್ಟರು ಮತ್ತು ದ.ರಾ. ಬೇಂದ್ರೆ ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಿಂತನೆಗಳು ಭಿನ್ನ ಮನೋಧರ್ಮದ ನೆಲೆಯವು. ಸೇಡಿಯಾಪು ಕೃಷ್ಣಭಟ್ಟರು ನವೋದಯದ ರೂಪು-ರೇಷೆಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದು ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ನಿಂದಲೇ ಎಂಬ ತಥಾಕಥಿತ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಬಲವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬದಲಾಗಿ ಅದು ದೇಸಿ ಪ್ರೇರಣೆಗಳಿಂದಲೇ ರೂಪುಗೊಂಡದ್ದು ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆರಂಭದ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿಯ 'ಶ್ರೀ' ಅವರ ಪ್ರಭಾವಲಯದಾಚೆ ಕನ್ನಡ ಭಾವಗೀತ ಪರಂಪರೆ ದೇಸಿ ಪ್ರೇರಣೆಗಳಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಎಂದು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ವಾದಿಸುವ ಸೇಡಿಯಾಪು ಅವರ ಚಿಂತನೆ ಮಹತ್ವದ್ದು ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಬೇಂದ್ರೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಇಂಥದೇ ಮನೋಧರ್ಮವಿದೆ. ಅವರು ತಮ್ಮ ಭಾಷಣವೊಂದರಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಹೀಗಿದೆ.

"ಆಂಗ್ಲ ವಿಮರ್ಶಾ ಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದಲೂ, ಸಂಸ್ಕೃತ ಅಲಂಕಾರ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಂದಲೂ ಸ್ವಾಗತಾಧ್ಯಕ್ಷರು ಅನೇಕವಾಗಿ ಕಾವ್ಯದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಜೋಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ನಾನು ಕನ್ನಡಿಗರಿಗಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳ ಕಾವ್ಯ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ನನ್ನ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಸಂದರ್ಭಾನುಸಾರವಾಗಿ ಹೇಳುವೆನು"

"ಸಾಹಿತ್ಯ ಕವಿಯ ಸೃಷ್ಟಿ ಶಬ್ದದ ಮಾಯೆ : ಆ ಅರಸರ ಹೊಗಳಿಕೆ, ಆ ಸೂಳೆಯರ ಸೊಬಗು : ಆ ರಣದ ಸಂಭ್ರಮ! ಪಂಪ, ರನ್ನ, ಪೊನ್ನ, ನಾಗಚಂದ್ರರ ಗುರುಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಶಾಂತಿರಸದ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದರೆ ಅದರ ಸೊಗಸೆ ಬೇರೆ ಇರಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಈ ಕವಿಗಳು ಬರೆದ ಲೌಕಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳು ಜೀವ ತುಂಬಿವೆಯಾದರೂ ಅವು ಅವರಿಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಪೂರ್ವಪಕ್ಷ. ಅವರ ಚರಿತ ಪುರಾಣಗಳು ಸಿದ್ಧಾಂತವಾದರೂ, ಅದರೊಳಗಿನ ಬಹುಭಾಗ ಸಾಮಯಿಕ. ವಚನಗಳ ರೀತಿ ಹಾಗಲ್ಲ. ಬಸವನ ವಚನಗಳೇ ಆಗಲಿ, ಮಹಾದೇವಿಯ ವಚನಗಳೇ ಆಗಲಿ, ಪ್ರಭುವಿನ ವಚನಗಳೇ ಆಗಲಿ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮಹತ್ತರವಾದ ಪ್ರಾಣಶಕ್ತಿಯು ಸ್ಪಂದಿಸುವುದು. ಅವರ ಜೀವನವೇ ಬೇರೆ ಕವಿಗಳಿಗೆ ಕಾವ್ಯ ವಸ್ತುವಾಯಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕವಿಗಳಿಗೆ ಆ ವರಜೀವನವಿಲ್ಲ. ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಗಳಲ್ಲಿ ಮೋಡದಂತೆ ಗುಡುಗು ಹಾಕುವ, ಮಿಂಚಿನಂತೆ ಸೆಳೆಯುವ, ಸಿಡಿಲಿನಂತೆರಗುವ, ಸುರಿಮಳೆಯಂತೆ ಸಂತೈಸುವ ಆ ಪ್ರಭುವಿನ ವಾಣಿಯನ್ನು ಯಾರು ಮರೆಯಬಹುದು?"

ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಆರಂಭದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿದ್ದ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಅವಲಂಬನೆಯ ಸ್ಥಿತಿ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಬೇಂದ್ರೆ ಅವರು ಇಂಥ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಾಚೆಗೆ ನಿಂತು ಕನ್ನಡಿಗರಿಗಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳ ಕಾವ್ಯ ವಿಚಾರವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಹಂಬಲ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲ ಮೈಸೂರು ಕೇಂದ್ರದ ವಿಮರ್ಶಾ ಚಟುವಟಿಕೆ ಪಂಪ, ರನ್ನ, ಪೊನ್ನ, ಕುಮಾರವ್ಯಾಸರಂಥ ಮಾರ್ಗಕವಿಗಳನ್ನು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಬೇಂದ್ರೆ ಅವರುಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಅಂಥ ಮಾರ್ಗಕವಿಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ವಚನಕಾರರನ್ನು, ಭಕ್ತಿಕವಿಗಳನ್ನು, ತತ್ವಪದಕಾರರನ್ನು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಚಿಂತನೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಕುವೆಂಪು ಅಂಥವರ ಚಿಂತನೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಇಲ್ಲಿನ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟು ನೋಡಿದರೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಚಿಂತನೆಗೆ ವಚನಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಎಂದು ಚರ್ಚಿಸುವ ಕುರಿತಾಗಿಯೆ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. ಮೊದಲಿಗೆ ಅದು ಶಾಸ್ತ್ರ ನಂತರ ಕಾವ್ಯ

ಎಂಬ ಧೋರಣೆ ಅವರ 'ವಚನಕಾರ ಬಸವೇಶ್ವರ' ಎನ್ನುವ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ತತ್ವ ಪದಕಾರರನ್ನು ಕುರಿತು ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಗಳನ್ನು ಸಹ ಕಾಣಲು ಸಾದ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬೇಂದ್ರೆ ಅವರ ಚಿಂತನೆ ಅಶಾಸ್ತ್ರೀಯವೆನಿಸುವ ದೇಸಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೆ ಬೇಂದ್ರೆಅವರಲ್ಲಿ "ಈಚೀಚೆಗಂತೂ ಯಕ್ಷಗಾನ, ದೊಂಬಿದಾಸರ ಪದ, ಶುಕಸಪ್ತತಿ, ಹಲ್ಲಿಯ ಶಕುನ ಇವೇ ಜನಗಳಿಗೆ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು! ಏನು ಇಕ್ಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿದೆವು! ಹಿಂದಿನ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವೂ ಅದರ ಕಾವ್ಯ ಮಾರ್ಗವು ಕುಗ್ಗಿ ಹೋದವು" ಎನ್ನುವ ಶ್ರೀ ಅವರ ವಿಚಾರ ಸರಣಿ ಮೂಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ "ಜೀವನವೇ ಎಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯವಾಗಿದೆಯೋ ಅಲ್ಲಿ ಗುರು-ಲಘುಗಳ ಭೇದವೇಕೆ? ಈ ರಹಸ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು", ಎನ್ನುವ ನಿಲುವು ಕಾಣುತ್ತದೆ. 'ಹಳ್ಳಿ ಪಳ್ಳಿಯ ಓಣಿಯೊಳಗಿನ ಮಾತುಕತೆಗಳನ್ನು ರೂಪಕದ ಅವಯವವನ್ನಾಗಿ ಆತ್ಮದ ರಂಗು ರೂಪವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಯೋಗವಾಣಿಯನ್ನು ಆಹ್ವಾನಿಸಿದ ಶಿಶುನಾಳ ಶರೀಫರು ಬೇಂದ್ರೆ ಅವರಿಗೆ ಕವಿಯಾಗಿಯೂ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತಾರೆ.

ಇಂತಹ ನೆಲೆಯಿಂದ ಹೊರಡುವುದರಿಂದಲೇ ಬೇಂದ್ರೆ ಅವರು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಾ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು, ತತ್ವಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಬಗ್ಗೆ ನಕಾರಾತ್ಮಕ ಧೋರಣೆ ತಾಳುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ತತ್ವ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಒತ್ತಡಗಳಿಂದ ಎಂಬ ಅರಿವು ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಚಿಂತನೆಗಿದೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಾ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಅವರ ನಕಾರಾತ್ಮಕ ಧೋರಣೆಗೆ ಈ ಅಂಶವು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಪ್ರಣೀತ ವಿಮರ್ಶಾ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಅವರ ನಿಲುವುಗಳು ಹೀಗಿವೆ :

"ಇಂದಿನ ವಿಮರ್ಶಾ ಪ್ರಕಾರವು ಆಂಗ್ಲ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂಸ್ಕಾರದಿಂದ ಬಂದುದು. ಅದರ ರೀತಿ-ನೀತಿಗಳು, ರೂಪುರೇಖೆಗಳು ಸತ್ವ-ಸಾರಗಳು ಬಹುತರವಾಗಿ ಹೊಸವು. ವಿಮರ್ಶೆಯ ಇಂದಿನೊಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಭೇದವು ಪ್ಲೇಟೋ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್‌ರಿಂದ ಹರಿದು ಬಂದಿರುವ ತತ್ವ ಚಿಕಿತ್ಸಾ ಪ್ರಕಾರವು ಇಂದು ಬಹುರೂಪವನ್ನು ತಾಳಿರುವುದು ಗಾಳಿಗೊಂದು ಮುರಕ ಗಳಿಗೆಗೊಂದು ಬಣ್ಣ ಎಂಬಂತೆ ಇದರ ಸಚೇತನ ಚಾಂಚಲ್ಯವು ವಿಸಟಂಬರಿಯುತ್ತದೆ. ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದೊಡನೆ ಅದರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮೋಹ ಜಾಲದ ಚಕ್ರವ್ಯೂಹದಲ್ಲಿ ನಾವೂ ಸುತ್ತಾಡುತ್ತಿರುವೆವು. ತಲೆಗೊಂದು ಬುದ್ಧಿ, ಸಂತಿಗೊಂದು ಮಾತು ಎಂಬಂತೆ ಕಂಡದ್ದನ್ನು ಕಂಡಂತೆ ಆಡಿದ್ದೆ ಸತ್ಯವೆಂದು ಆ ಮಾರ್ಗವು ಸಾರುತ್ತಿದೆ. ನೈಕೋ ಮುನಿರ್ಯಸ್ಯಮತಂ ಪ್ರಮಾಣಂ ಎಂಬ ಕೂಟಕ್ಕೆ ಅದೂ ಬಂದು ಮುಟ್ಟಿದೆ. ಆದರೆ ಅದರ ವಿವರವಾದ ಚಾರಿತ್ರ್ಯವು ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದ ಹಲ ಕೆಲವರು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿಯ ನನೆಕೊನೆ ಮಾತುಗಳನ್ನೆತ್ತಿ ಹಿಡಿದು ಅವನ್ನೆ ಅಳತೆ ಗೋಲುಗಳೆಂದು ತಿಳಿದು ನಮ್ಮ ಇಂದಿನ, ಹಿಂದಿನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಾಲು ತಲೆಗಳಿಗೆ ಹಚ್ಚಿನೋಡಿ 'ಎತ್ತರಾದರೆ ಕಾಲು ಕಡಿಯಿರಿ : ಕುಳ್ಳನಾದರೆ ತಲೆ ಎಳೆಯಿರಿ' ಎಂದು ಅರೆದಾಟ ಮಾಡುವರು. ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಗಾಳಿ ಬೆಳಕುಗಳೆರಡು ಪಶ್ಚಿಮದಿಂದ ಹರಿದು ಬರುತ್ತಿರುವುದೇನೋ ನಿಜ. ಆದರೂ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣು ಮೂಗುಗಳು ಅಲ್ಲಿಂದಲೇ ಬಂದುದಲ್ಲ: ಹುಟ್ಟಿ ನಮ್ಮೊಡನೆ ಬೆಳೆದು ಬಂದವು. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೂಲ ಸಾಮಗ್ರಿಯಾದ ಭಾಷೆಯು ಶತಕಾನುಶತಕಗಳಿಂದ ಪುಟಗೊಂಡು ಬಂದ ಶಕ್ತಿಯು ಅದಕ್ಕೆ ನೆಲವಾಗಿ ನೀರಾಗಿ ಪೋಷಣೆಗೊಳಿಸಿದುದು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು, ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯು, ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಯಲೇ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ವಾಙ್ಮಯವು ಬರಿಯ ಗಾಳಿಗೋಪುರ. ಆ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಂಪರೆಯುಂಟು, ಸಂಪ್ರದಾಯವುಂಟು."[೧೦]

ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ವಾದ ಸರಣಿಯನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿದರೆ ಕಾಣುವ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶಗಳಿವು.

೧. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾನದಂಡಗಳಿಂದ ನಮ್ಮ ಹಿಂದಿನ, ಇಂದಿನ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅಳೆಯುವುದನ್ನು ಅವರು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ.

೨. ಪಶ್ಚಿಮದ ಸೃಜನಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸ್ವೀಕರಣೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಯೂ ವಿಮರ್ಶಾ ಪದ್ಧತಿಯು ಅಲ್ಲಿಂದ ಬರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬ ನಿಲುವಿದೆ.

೩. ಪಶ್ಚಿಮದ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಂಪರೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಪರಂಪರೆಯಿದೆ ಎನ್ನುವಾಗ ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನೆ ಮಾತೃಕೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಮನೋಧರ್ಮ ಅವರಲ್ಲಿದೆ. ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ವಾದವು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಂಪರೆಯ ಅನುಕರಣೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವಾಗ ತಾಳುವ ಧೋರಣೆ ಸಮರ್ಥವಾದುದು. ಆದರೆ ಇಂಥದೇ ಎಚ್ಚರ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ಬೇಂದ್ರೆಅವರ ಮಿತಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಇದು, ಭಾರತ ಎನ್ನುವ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗೆ ಭಾಷಿಕ ಐಕ್ಯತೆ ಒದಗಿರುವುದು ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯಿಂದ ಎನ್ನುವ ಆಕರ್ಷಕ ಮಿಥ್ಯೆಯೊಂದು ಇಂದಿಗೂ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಬೇಂದ್ರೆಅವರಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಮನೋಧರ್ಮ ಆ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿರುವುದು ಆಶ್ಚರ್ಯವೇನಲ್ಲ. ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಲ್ಲವು ಸಂಸ್ಕೃತದ ಆಶ್ರಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಬರಿಯ ಗಾಳಿಗೋಪುರ ಎನ್ನುವ ಅವರ ಮಾತು ಕನ್ನಡಕ್ಕಿದ್ದ ಅನುಸಂಧಾನದ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಿ ಆಡಿದ ಮಾತು. ಕವಿರಾಜ ಮಾರ್ಗಕಾರನಿಂದ ಇಂದಿನವರೆಗೆ ಕನ್ನಡ ಅನ್ಯ ಪ್ರಭಾವಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿಯೂ ತನ್ನತನದ ಚಹರೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಗಮನಿಸದೆ ಸಂಸ್ಕೃತವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಪ್ರಾಚೀನ ವಾಙ್ಮಯವೆಲ್ಲ ಗಾಳಿಗೋಪುರವೆಂಬ ಹೇಳಿಕೆ ಅಸಮರ್ಥನೀಯ. ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯತತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸುವಾಗ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಅವಲಂಬನೆಯನ್ನು ಬಯಸುವ ಮನೋಧರ್ಮದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ಬೇಂದ್ರೆಯವರು ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಕ್ಷೀಣ ದೆಸೆಯಲ್ಲಿರುವ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಮಾಲೆಯನ್ನು ಕೈ ಹಿಡಿದು ಎತ್ತಬೇಕಾದರೆ ಆಂಗ್ಲ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಶ್ರೀ ಅವರ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ಬೇಂದ್ರೆ ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಬೇಂದ್ರೆ ಅವರ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಮುಂದೆ ಶಂಕರಮೊಕಾಶಿ ಪುಣೇಕರ ಮತ್ತು ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ ಅವರಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಕಡೆಗಿನ ಒಲವು ಪರಿಷ್ಕೃತವಾಗಿ ಮುಂದುವರಿಯುವುದು ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಅವರಲ್ಲಿ. ಶಂಕರಮೊಕಾಶಿ ಪುಣೇಕರರು ತಮ್ಮ ವಾದವನ್ನು ಬೆಳೆಸುವ ಕ್ರಮವಂತೂ ಇಲ್ಲಿಯ ಗಾಳಿ ಬೆಳಕೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಚೋದಿಸಿದ್ದು, ಪ್ರಚೋದಿಸಿದ್ದು ಎನ್ನುವ ನಿಲುವನ್ನು ತಾಳುತ್ತದೆ. ಬೇಂದ್ರೆ ಅವರ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ್ದು ಮೊದಲಿಗೆ ಪುಣೇಕರರು. ಹಾಗೆಯೆ ಬೇಂದ್ರೆ ಕಾವ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ಉತ್ತಮ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಿದವರಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯರಾದವರು ಕುರ್ತಕೋಟಿಯವರು. ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಆಲೋಚನಾ ಮಾದರಿಯನ್ನು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿಸಿದ್ದು ಕೇವಲ ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿರಲಾರದು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಯಾವುದೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆ ತನ್ನ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ರಚನೆಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುತ್ತಲೇ ಮುಂದುವರಿಸುತ್ತದೆ.

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಮೈಸೂರು ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಯವರು ಮತ್ತವರ ಶಿಷ್ಯ ವರ್ಗ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ಕುವೆಂಪು, ಮಾಸ್ತಿ, ಎಸ್.ವಿ.ರಂಗಣ್ಣ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಾಗಲಿ' ಹಾಗೆಯೆ ಧಾರವಾಡ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ಬೇಂದ್ರೆ ಮುಂತಾದವರಾಗಲಿ, ಹಾಗೆಯೆ ಸೇಡಿಯಾಪು ಮುಂತಾದವರ ಬಿಡಿ ಬಿಡಿ

ಪ್ರಯತ್ನಗಳಿಗಾಗಲಿ ಇರುವ ಮಿತಿಯನ್ನು ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆ ಗುರುತಿಸಿದೆ. ನವೋದಯ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಕೆ.ವಿ. ಸುಬ್ಬಣ್ಣನವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಹೀಗಿದೆ.

"ನಮ್ಮ ಹಳೆಯ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸುಂದರ ಸುಲಲಿತ ಸೂಕ್ತಗಳೇ ನಿಜವಾದ ಕಾವ್ಯ ಭಾಗ, ಉಳಿದುದೆಲ್ಲಾ ಅಂಥ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲದ ಬಂಧ ಪೂರಣಗಳು ಎಂದೇ ಅನೇಕ ವಿಮರ್ಶಕರು ಭಾವಿಸಿದರು. ಇಂಥ ಭಾವನೆಗೆ ಮೇಲ್ಪಂಕ್ತಿ ಎನ್ನುವ ಹಾಗೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಸಂಸ್ಕೃತ ಶ್ಲೋಕವುಂಟಲ್ಲ. ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸೂಕ್ತಿ ಅನ್ನುವ ಹಾಗೆ ಆಗಾಗ ಉದ್ಧೃತಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. –ಕಾವ್ಯೇಷು ನಾಟಕಂ ರಮ್ಯಂ। ತತ್ರರಮ್ಯಾ ಶಕುಂತಲಾ । ತತ್ರಾಸಿ ಚ ಚತುರ್ಥಾಂಕಃ। ತತ್ರಶ್ಲೋಕ ಚತುಷ್ಟಯಮ್ – ಎನ್ನುವುದು ಅಂದರೆ ಕಾವ್ಯ ಜಗತಿನ ಫಲವಂತಿಕೆಯೆಲ್ಲಾ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಕಾಳಿದಾಸನ ಈ ನಾಲ್ಕು ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಿಸಿ ಹೋಗಿದೆ ಎನ್ನುವ ಅಸಂಬದ್ಧ ಮಾತು" ೧೧

ಕೆ.ವಿ. ಸುಬ್ಬಣ್ಣನವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಸಮರ್ಥವಾದುದು ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಮೊದಲ ಘಟ್ಟದ ವಿಮರ್ಶೆ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸುಂದರ ಸುಲಲಿತ ಭಾಗಗಳನ್ನು ನಿಜವಾದ ಕಾವ್ಯ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿ ಉಳಿದುದೆಲ್ಲವನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಿದ್ದು ಸುಳ್ಳೇನಲ್ಲ. ಪಂಪನ 'ಆದಿಪುರಾಣ' ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ಬಂದಿರುವ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಒಮ್ಮೆ ಗಮನಿಸಿದರೆ ಮೇಲಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಮಹತ್ವ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಕಾವ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ಬಂದ ಬಹುಪಾಲು ವಿಮರ್ಶೆ ನೀಲಾಂಜನೆಯ ನೃತ್ಯ ಪ್ರಸಂಗ ಮತ್ತು ಭರತ–ಬಾಹುಬಲಿ ಯುದ್ಧವನ್ನು ಮಹತ್ವದ ಭಾಗಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಚರ್ಚಿಸಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಅವು ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಭಾಗಗಳೆಂಬುದೇನೋ ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದು ಉಳಿದ ಕಾವ್ಯದ ಜೊತೆಗೆ ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡಾಗ ಮಾತ್ರ. ಬಹುಪಾಲು ವಿಮರ್ಶೆ ಇಂಥ ಕಥಾಸಂವಿಧಾನದ ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗಮನಿಸದೆ ಹೋಗಿದೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಸರೋವರದ ಸಿರಿಗನ್ನಡಿಯಲ್ಲಿ', 'ದ್ರೌಪದಿಯ ಸಿರಿಮುಡಿ', 'ಪಂಪನಲ್ಲಿ ಭವ್ಯತೆ', 'ಉಪಮಾಲೋಲ ಲಕ್ಷ್ಮೀಶ' ಇತ್ಯಾದಿ ಲೇಖನಗಳಾಗಲಿ, ಬೇಂದ್ರೆಯವರ 'ನಾದಲೋಲ ಲಕ್ಷ್ಮೀಶ' ಹಾಗೆಯೆ ಮಾಸ್ತಿ, ಎಸ್.ವಿ.ರಂಗಣ್ಣ, ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀ ಮುಂತಾದ ಲೇಖಕರ ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳು ಇಂಥ ಮಿತಿಗೆ ಒಳಗಾಗಿವೆ. ಇವರ ಲೇಖನಗಳು ಆ ಕಾವ್ಯದ ಅಥವಾ ಕವಿಯ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯೊಂದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಕೃತಿಯನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದೆಯೆ ವಿನಾ ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ನೋಡುವ ವಿಧಾನ ಇಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ಕೃತಿಯನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ನೋಡುವ ವಿಧಾನ ನವೋದಯ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಬರುವಂತಿಲ್ಲ. ಮುಳಿಯ ತಿಮ್ಮಪ್ಪಯ್ಯನವರ 'ನಾಡೋಜ ಪಂಪ' ಹಾಗೂ ಎ.ಆರ್. ಕೃಷ್ಣಶಾಸ್ತ್ರಿ ಅವರ 'ಬಂಕಿಮ ಚಂದ್ರ' 'ಭಾಸಕವಿ' ಎಂಬ ಕೃತಿಗಳು ಕೃತಿಯೊಂದರ ಬಿಡಿ ಬಿಡಿ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಇಡಿಯಾಗಿ ನೋಡುವ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಮುಂದಾದವು. ಸಂಖ್ಯೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇಂಥ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಕಡಿಮೆ.

ಕೆ.ವಿ.ಸುಬ್ಬಣ್ಣನವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸರಿಯಾದದ್ದೆ. ಆದರೆ ಮೊದಲ ಘಟ್ಟದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಎದುರಿಗೆ ಇದ್ದ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಗಮನಿಸದೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅಂದಿನ ಬಹುಪಾಲು ವಿಮರ್ಶಕರು ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಸಂಪಾದಿಸಿ ಸಂಶೋಧಿಸಿ ಸಹೃದಯರಿಗೆ ಮುಟ್ಟಿಸಬೇಕಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಹೊತ್ತಿದ್ದರು. ಹೊಸ ಕಾವ್ಯ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಸಹೃದಯರನ್ನು ಅಣಿಗೊಳಿಸುವಾಗ ಹಳೆಯ ಕಾವ್ಯಮಾರ್ಗದ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದು ಹೊಸ

ತಲೆಮಾರಿಗೆ ತಲುಪಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಕೀರ್ಣ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯು ಅವರ ಮೇಲಿತ್ತು. ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯಾಸ್ವಾದನೆಗೆ ಸಹೃದಯ ಸ್ತೋಮವನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವ ಜೊತೆಗೆ ಪಠ್ಯ ಕ್ರಮದ ಭಾಗವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯು ಅವರ ಮೇಲಿತ್ತು. ಇಂಥ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸನ್ನಿವೇಶ ಅವರಿಗಿದ್ದುದರಿಂದಲೇ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಿಂದ ಎತ್ತಿ ಅಗುಳಿನ ಮೇಲೆ ಅನ್ನವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅವರು ಅನುಸರಿಸಬೇಕಾಯ್ತು. ಇಂಥ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ಕೆ.ವಿ. ಸುಬ್ಬಣ್ಣನವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಗಮನಿಸದೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ.

ನವೋದಯದ ಘಟ್ಟದ ನಂತರ ಒಂದು ಕೃತಿಯನ್ನು ಬಿಡಿ ಬಿಡಿಯಾಗಿ ಕೇವಲ ಸೌಂದರ್ಯಾತ್ಮಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ನೋಡಿ ಬೆಲೆಗಟ್ಟುವ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ವಿಧಾನ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂತು. ಕೃತಿಯನ್ನು ಸಂದರ್ಭದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿ ನೋಡುವ ವಿಧಾನ ಇಲ್ಲಿತ್ತು. ಹಾಗೆಯೆ ಕೃತಿಯ ಸೌಂದರ್ಯಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳ ಚರ್ಚೆಗಿಂತ ಭಾಷಿಕ ನೆಲೆಗೆ ಮಹತ್ವ ನೀಡುವ ವಿಮರ್ಶಾ ಪದ್ಧತಿ ಇದಾಗಿತ್ತು. ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಎಂದಿಲ್ಲದ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ಬಂತು. ನವೋದಯ ವಿಮರ್ಶೆ ತನ್ನ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವಿತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಿದರೆ, ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ತನ್ನ ಕಾಲದ ಕೃತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆಯೆ ಹೆಚ್ಚು ಗಮನ ಕೇಂದ್ರಿಕರಿಸಿತು. ಕೃತಿನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆ ಅಥವಾ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದಾದ ವಿಮರ್ಶೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ ಕಾಲವಿದು.

ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾದದ್ದು ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಾದುರ್ಭಾವದೊಂದಿಗೆ. ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಪ್ರತಿರೋಧದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾದವು. ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು.

"ಹೊಸಗನ್ನಡದ ಪ್ರಾರಂಭದ ಕ್ರಾಂತಿಯ ಉಗಮ. ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೊನೆ ಕೊನೆಗೆ ಹೊಂದಿದ ನಿರ್ಜೀವತೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಅದೊಂದೆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಪಂಜೆ, ಶ್ರೀ, ಹಾಗೂ ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಕಾವ್ಯ ಮಾರ್ಗ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಕಾವ್ಯದಿಂದ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪಡೆದು ಹೊಸದಾಗಿ ಕಂಗೊಳಿಸಿತು. ಇಂಥ ಕಾವ್ಯದ ರಸಾನುಭವವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಹೊಸ ಪ್ರಜ್ಞೆಯುಳ್ಳ ರಸಿಕರ ಗುಂಪು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಲು ಕೆಲಕಾಲ ಹಿಡಿಯಿತು. ಆದರೆ ಈ ಕಾವ್ಯ ಮಾರ್ಗ ನೆಲೆನಿಲ್ಲುವ ಮೊದಲೇ ಬೇರೆ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳೂ ಜೊತೆಯಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡವು"[೧೨]

ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಅವರ ವಿಮರ್ಶಾ ನೆಲೆ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯದೊಂದಿಗೆ ಗಾಢವಾದ ಸಂಪರ್ಕ ಹೊಂದಿದೆ. ಒಂದು ಹೊಸ ಕಾವ್ಯ ಮಾರ್ಗ ರೂಢಿಗೆ ಬರಬೇಕಾದ್ದು ತನಗಿಂತ ಹಿಂದಿದ್ದ ಪರಂಪರೆ ನಿರ್ಜೀವವಾದಾಗ ಮಾತ್ರ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಅವರದ್ದು. ನವೋದಯ ಕಾವ್ಯ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಆಸ್ವಾದಿಸುವ ರಸಿಕರ ಗುಂಪು ಸಿದ್ಧಗೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಮೊದಲೇ ನವ್ಯ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದದ್ದಕ್ಕೆ ಅವರ ತಕರಾರು. ಕುರ್ತಕೋಟಿಅವರ ತಕರಾರು ಕಾವ್ಯ ಮಾರ್ಗದ ಜೀವಂತಿಕೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸರಿಯಾದುದು ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ, ವಿಮರ್ಶೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಇಂಥ ತಕರಾರನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಕಷ್ಟ. ಏಕೆಂದರೆ ಒಂದು ಕೃತಿಯನ್ನು ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿ ಗಮನಿಸುವ ಆರಂಭದ ವಿಧಾನ ಬದಲಾಗಬೇಕಾದ್ದು ಅನಿವಾರ್ಯವಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿತ್ತು. ಹಾಗಾಗಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೃತಿಯನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ

ನೋಡುವ ಕೃತಿ ನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶಾ ಕ್ರಮ ಸಹಜವಾದ ವಿಕಾಸವೆಂಬಂತೆ ಮೂಡಿದೆಯೆ ಹೊರತು ಹೊಕ್ಕಿ ಬಂದದ್ದಾಗಿ ಅಲ್ಲ. ಕೇವಲ ಸೌಂದರ್ಯಾತ್ಮಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಕೃತಿಯನ್ನು ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿ ಅನುಸಂಧಾನಿಸುವ ವಿಧಾನಕ್ಕಿಂತ ಕೃತಿಯನ್ನು 'ಸಾವಯವ ಶಿಲ್ಪವಾಗಿ' ನೋಡುವ ಕ್ರಮ ಸಮರ್ಥವಾದುದೇ ಆಗಿತ್ತು.

ಕೃತಿನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತಾದರೂ ಇಂಥ ವಿಮರ್ಶೆ ಅನುಸರಿಸಿದ ಕೆಲವು ವಿಧಾನಗಳು ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾಗಿದ್ದವು. ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಂಪರೆ ಅನ್ಯ ಪ್ರಭಾವಗಳನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಅನುಕರಿಸಿದ್ದು ಕಡಿಮೆ. ಬದಲಾಗಿ ಅವುಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಹೊಂದುವಂತೆ ಪರಿವರ್ತಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೆ ಹೆಚ್ಚು. ಬೇರೆ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅನ್ಯ ಭಾಷಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ತತ್ವಗಳನ್ನು ತನಗೆ ಬೇಕಾದಂತೆ ಅನುಸಂಧಾನಿಸುವ ಕ್ರಮ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಾಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿತ್ತು. ಆದರೆ ಇಂಥ ಜೀರ್ಣಾಗ್ನಿ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೃತಿನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಲಾಯಿತು. ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ, ಪಿ.ಲಂಕೇಶರಂಥ ಕೆಲವು ವಿಮರ್ಶಕರು ಇದಕ್ಕೆ ಹೊರತಾಗಿರಬಹುದಾದರೂ ಬಹುಪಾಲು ವಿಮರ್ಶಕರು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಾ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಗೆ 'ಅಧಿಕೃತತೆ' ಒದಗಿಸುವ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಬಳಸತೊಡಗಿದರು. 'ಅಡಿಗೆರೆ' 'ಚಂಡೆಮದ್ದಳೆ' ಸಂಕಲನಕ್ಕೆ ಕೆ. ನರಸಿಂಹಮೂರ್ತಿಅವರು ಬರೆದ ಮುನ್ನುಡಿ ಇದಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಥ ಉದಾಹರಣೆ : ಟಿ.ಎಸ್. ಎಲಿಯಟ್‌ನ ಕಾವ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಇಂಥ ವಿಮರ್ಶೆ ಕನ್ನಡ ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನಿಸುತ್ತದೆ.

ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂದಿಗ್ಧತೆಯೆಂದರೆ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ಕೃತಿನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆ ತಾಳಿದ ನಿಲುವು. ಜಿ.ಎಸ್ ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪನವರು ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಅದು ಹಿಂದಣ ಹೆಜ್ಜೆಗಳ ಸುದೀರ್ಘ ಪಥ ಎನ್ನುವ ನಿಲುವನ್ನು ತಾಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಕೃತಿನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶಕರಲ್ಲಿ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ಇಂಥ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆ ಕಾಣದಾಗಿದೆ. ಅವರ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಗ್ರಹಿಕೆ ಎಷ್ಟು ಸರಳವಾದದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

"ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬರೆಯುವ ಲೇಖಕನಿಗೆ ವ್ಯಾಸ ವಾಲ್ಮೀಕಿಗಳ ಕಾವ್ಯಾನುಭವ, ವಚನಕಾರರ ಕೃತಿಗಳ ಅಭ್ಯಾಸ ಮತ್ತು ಐರೋಪ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರೇರಣೆಯಿದ್ದರೆ ಸಾಕು , ಉಳಿದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪರಿಚಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅವನಿಗೆ ಅಪಾರವಾದ ನಷ್ಟವಾಗಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವಷ್ಟು ನಮ್ಮ ಅನುಭವದ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆದುಕೊಳ್ಳುವಾಗ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ತಳೆದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಚರ್ವಿತ ಚರ್ವಣವಾದ್ದು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೊ ಎಂಬ ದಿಗಿಲಿನಿಂದ ಉದ್ಭವವಾದ ಧೋರಣೆಯಿದು."[೧೩]

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬರೆಯುವ ಲೇಖಕನಿಗೆ ಕನ್ನಡದ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ತಿಳಿಯಲೇಬೇಕಾದದ್ದೆಂದರೆ ವಚನಕಾರರ ಕೃತಿಗಳು ಮಾತ್ರ. ಉಳಿದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪರಿಚಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಆತನಿಗೆ ಅಪಾರವಾದ ನಷ್ಟವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪನವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನಿಟ್ಟು ನೋಡಿದರೆ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ

ಅವರ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಸೋಜಿಗವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಒಳಗೆ ಮುಳುಗಿ ಹೋದ ಲೇಖಕ ಮಹತ್ವದ್ದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಲಾರ, ಅವನು ಕ್ರಿಟಿಕಲ್ ಇನ್‌ಸೈಡರ್ ಆಗಿರಬೇಕು ಎಂಬ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ನಿಲುವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಯೂ ಕನ್ನಡ ಪರಂಪರೆ ಕುರಿತಾದ ಈ ಸರಳ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕೃತಿನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆ ಪರಂಪರೆ ಬಹುಪಾಲು ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದು ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ. ಎಂ.ಜಿ.ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ, ಗಿರಡ್ಡಿ ಗೋವಿಂದರಾಜ, ಅನಂತಮೂರ್ತಿ, ಲಂಕೇಶ ಅವರ ವಿಮರ್ಶಾ ವ್ಯವಸಾಯ ಆಧುನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಸ್ಪಂದಿಸಿದಷ್ಟು ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸ್ಪಂದಿಸಿಲ್ಲ. ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪೂರ್ವದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಈ ಲೇಖಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿದ್ದು ಕಡಿಮೆ.

ಹಾಗೆಯೆ ಕೃತಿನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ಭಾಷಿಕ ವಿನ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಉಳಿದ ಅಂಶಗಳ ಕಡೆ ನೀಡಲಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ ಎಚ್.ಎಂ.ಚನ್ನಯ್ಯ ಅವರು 'ದಕ್ಕು ನುಂಗಿದಂತೆ ಬೆರೆತು ಕೊಂಡಿರಬೇಡ' ಎನ್ನುವ ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಕ್ಕೆ ನೀಡಿರುವ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು:

"ಇಲ್ಲಿ ಇರುವ 'ದಕ್ಕು' ಎಂಬ ಪದ ಪ್ರಯೋಗದ ಔಚಿತ್ಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಹಾಗೆಯೆ ತತ್‌ಕ್ಷಣ ಬರುವ 'ನುಂಗು' ಎಂಬ ಪದ ದಕ್ಕು ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥ 'ನೇರವಾಗಿರುವ ದಂಡ' ಎಂದು. ಅದೇ ಅರ್ಥ ಬರುವ ಬೇರೆ ಪದವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸದೆ 'ದಕ್ಕು' ಎಂಬ ಪದವನ್ನೆ ಇಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಪದಕ್ಕೆ 'ಆಸ್ತಿ' ಎಂಬ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಈ ಪದವನ್ನು ಉಚ್ಚರಿಸುತ್ತಿದ್ದಂತೆ 'ಗುಕ್ಕು' ನೆನಪಾಗಿ ಅನ್ನದ ಗುಕ್ಕನ್ನು ನುಂಗುವಂತೆ ಗುಳಕ್ಕನೆ, 'ದಕ್ಕನ್ನು' ನುಂಗುವ ಕ್ರಿಯೆ ತೋರಿ ಬರುವಂತಾಗುತ್ತದೆ. 'ನುಂಗು ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಅನ್ನದ ಗುಕ್ಕನ್ನು ನುಂಗು, ಮುದ್ದೆಯ ಒಂದು ಗುಕ್ಕನ್ನು ನುಂಗು, ಅಥವಾ ಬಾಳೆಹಣ್ಣು ನುಂಗು, ಎಂಬ ಆ ಒಳಗೆ ಕಳಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ತತ್‌ಕ್ಷಣವೇ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಹಾಗೆಯೇ 'ದಕ್ಕನ್ನು' ನುಂಗಿ ಬೆರೆತುಕೊಂಡು ಬಿಟ್ಟರೆ ದೇಹ ನೆಟ್ಟಗೆ ನಿಂತು ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ 'ಬೆರೆತುಕೊಂಡು' ಅಹಂಕಾರದಿಂದ ಮೆರೆದರೆ ಬಾಗುವುದನ್ನು ಕಲಿಯದೆ ಹೋದರೆ' ಒಲಿಯಲಾರ ಕೂಡಲ ಸಂಗಮ ದೇವ, ಬೀಗಿ ಬೆಳೆದ ಗೊನೆ ಬಾಳೆಯಂತೆ' ಬಾಗಿಕೊಂಡಿದ್ದರೆ ಬೇಡಿದ ಪದವಿಯನೀವ . . . . . ."[೧೪]

ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಕ್ಕೆ ಎಚ್.ಎಂ. ಚನ್ನಯ್ಯನವರ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ ಇದೇ ರೀತಿಯಾಗಿ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಶಬ್ದದಿಂದ ಪ್ರತೀತವಾಗುವ ಅರ್ಥವಿನ್ಯಾಸ ಹಾಗೆಯೆ ಅದರ ಔಚಿತ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಹೊರಗಿನ ಯಾವ ಸಹಾಯಕ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಬಯಸದೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕವೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ತನ್ನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಈ ರೀತಿಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಅಗತ್ಯವಾದದ್ದು. ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವಾಗ ಕೃತಿಕಾರನ ವಿವರಗಳೊಂದನ್ನು ಗಮನಿಸದೆ ಇರುವುದು ಇಲ್ಲಿನ ಕ್ರಮ. ಇಂಥ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಗಾಂಭೀರ್ಯ ಮತ್ತು ಕರಾರುವಾಕ್ಕನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟಿದ್ದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಈ ವಿಮರ್ಶೆ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಭಾಗವನ್ನಾಗಿ ಗಮನಿಸದೆ ಹೋದದ್ದು ವಿಷಾದನೀಯ. ಕೃತಿ ನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆ ಭಾಷಿಕ ವಿನ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟ ಗಮನವನ್ನು ಅದು ಹುಟ್ಟಿದ ಸಾಂದರ್ಭಿಕತೆಗೆ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಕೃತಿ ಹುಟ್ಟುವುದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿವೇಷದಲ್ಲಿ. ಅಂಥ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿವೇಷದ ಅಗ್ನಿಗೆ ಹಿಡಿದಾಗಲೆ ಅದು ತನ್ನ ನಿಜಾರ್ಥವನ್ನು ದರ್ಶಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಂಥ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿವೇಷದ ಬಗ್ಗೆ ಕೃತಿನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆ ಮೌನ ವಹಿಸಿದೆ. ನವೋದಯದ ವಿಮರ್ಶೆ ಕೃತಿಕಾರನ

ಇತಿವೃತ್ತಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವ ನೀಡುತ್ತಿತ್ತು. ನವ್ಯರಲ್ಲಿ ಕೃತಿಕಾರನ ಬದಲಾಗಿ ಕೃತಿ ಕೇಂದ್ರಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಬಂತು. ಈ ಬದಲಾವಣೆ ಸಮರ್ಥವಾದದ್ದೆ. ಆದರೆ ಕೃತಿಕಾರನ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಕೃತಿನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯದ ಧೋರಣೆಯನ್ನೆ ತಾಳಿತು. ಪ್ರಸ್ತುತ ಹೆಚ್.ಎಂ. ಚನ್ನಯ್ಯನವರ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ವಚನವೊಂದನ್ನು ಅವರು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ರೀತಿ, ಅದರ ಭಾಷಿಕಲಯಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ರೀತಿ ಅನನ್ಯವಾದದ್ದು. ಆದರೆ ಈ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಕೃತಿಯೊಂದರ ಭಾಷಿಕ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಬಿಡಿಸಿ ತೋರಿಸುವ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕೀಯ ವಿಮರ್ಶೆಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆಯೆ? ಎಂಬುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ನವೋದಯ ಕಾಲದ ವಿಮರ್ಶಕರು ರಸಾನುಭೂತಿಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ವಚನವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದರೆ ಯಾವ ರೀತಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಿದ್ದರೋ ಇಲ್ಲೂ ಅದೇ ರೀತಿ. ಅಲ್ಲಿ ಆನಂದಾನುಭವದ ಕಡೆಗೆ ಸೆಳೆತವಿದ್ದರೆ, ಇಲ್ಲಿ ಭಾಷಿಕ ವಿನ್ಯಾಸದ ಕಡೆಗೆ ಗಮನವಿದೆ ಅಷ್ಟೆ.

ಕೃತಿನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಮಿತಿಗಳೇ ಇರಲಿ ಕೆಲವು ವಿಮರ್ಶಾ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳು ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಚಲಾವಣೆಗೆ ಬಂದವು ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಕೃತಿನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶಕರಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ವಿಮರ್ಶಕರಾದ ಎಂ.ಜಿ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಗಮನೀಯ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಇಡೀ ಕೃತಿನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಅನ್ವಯಿಸುವಂತಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಮುಂದೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗಿದೆ.

೧. ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮುಖ್ಯ ಅಂಗ, ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯ ಮಾಪನೆ; ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಒಂದು ಬಹುಮುಖ್ಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಾರ್ಯ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮೂಲಕ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಏನೇನಾಗುತ್ತಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯ.

೨. ಜವಾಬ್ದಾರಿಯುತ ವಿಮರ್ಶೆ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹಗಳಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗಿ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗಿ ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ, ಅನಂತರ ಕೃತಿಕಾರರ ನಡುವೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ಅವರ ಸೂಕ್ತ ಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಬೇಕು.

೩. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದು ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಸಂಭವಿಸುವ ಸಂಗತಿಯಾದ್ದರಿಂದ ವಿಮರ್ಶಕನು ಕೃತಿಯೊಂದರ ವಿವಿಧ ಭಾಷಾಸ್ತರಗಳಿಗೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಸ್ಪಂದಿಸಿ ಆ ಭಾಷಾಸ್ತರಗಳ ಅಭಿಧಾ – ಲಕ್ಷಣ – ಧ್ವನಿ ಈ ಬಗೆಯ ಎಲ್ಲ ಅರ್ಥ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ಅನಂತರ ಕೃತಿಯ ವಿವರಗಳೆಲ್ಲವು ಒಟ್ಟಾಗಿ ಕಟ್ಟಿ ಕೊಡುವ ಕೃತಿ ಶಿಲ್ಪವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬೇಕು. 'ಒಂದು ಕಾದಂಬರಿಯ ಶಿಲ್ಪ ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥ ಅದರ ವಿವರಗಳದ್ದಲ್ಲ. ಆ ವಿವರಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಒಳಗೊಂಡು ಅವಕ್ಕೆಲ್ಲಾ ಒಂದು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಸಂಬಂಧ ಕಲ್ಪಿಸುವ ಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಶಕ್ತಿ.

೪. ವಿಮರ್ಶಕನಿಗೆ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗುವುದು 'ವಿಶಿಷ್ಟ ವಿವರಗಳ ಸಾಂದ್ರತೆಯೆ' ಹೊರತು ಕೃತಿಕಾರನ ಘೋಷಿತ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ, ಉದ್ದೇಶ ಕಾರ್ಯಸಿದ್ಧಿಯಲ್ಲ.

೫. ಸಹೃದಯ ವಾಚಕನೇ ಆದರ್ಶ ವಿಮರ್ಶಕ."[೧೫]

ಕೃತಿನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆಯು ರೂಢಿಗೆ ತಂದ ವಿಮರ್ಶಾ ವಿಧಾನವನ್ನು ಮೇಲಿನ ಅಂಶಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. ವಿಮರ್ಶೆಯು ಗಂಭೀರವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯಮಾಪನೆಯ ಮಾಧ್ಯಮ ಎಂಬುದು ಈ ಘಟ್ಟದ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ ನಿಲುವು. ಭಾಷಾಸ್ತರಗಳಿಗೆ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಸ್ಪಂದಿಸಿ

ಅನಂತರ ಅದರ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಕೃತಿ ಶಿಲ್ಪವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬೇಕೆಂಬ ನಿಲುವು ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಯಿತು. ಕೃತಿಯನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವಾಗ ಕೃತಿಕಾರನ ಘೋಷಿತ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗಿಂತ ವಿವರಗಳ ಸಾಂದ್ರತೆಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಆತ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ವಿಧಾನ ಮುಖ್ಯ ಎನ್ನುವ ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳು ಈ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಮೂಡಿದವು. ಇವು ಸಮರ್ಥವಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳು ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಮಹೇಶ್ವರ ಸ್ಥಳದ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಇಲ್ಲಿನ ಬಹುಪಾಲು ಲೇಖಕರು ಉಳಿದ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಗಳಿಗೆ ಕುರುಡಾಗಿದ್ದು ವಿಷಾದನೀಯ. ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆ ತನ್ನ ಆರಂಭದಿಂದಲೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳ ಆಸ್ವಾದನೆಯ ಜೊತೆಗೆ ನಾಡು-ನುಡಿ-ಸಂಸ್ಕೃತಿ-ಸಮಾಜದ ಬಗ್ಗೆ ತನ್ನ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ದಾಖಲಿಸುತ್ತ ಬಂದಿದೆ. ಆದರೆ ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅಡಿಗ - ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಯು.ಆರ್., ಪಿ.ಲಂಕೇಶ್‌ರಂಥ ಕೆಲವರನ್ನುಳಿದು ಉಳಿದವರಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಕಾಣದೆ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಇಲ್ಲಿನ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಹಂಗಿಗೆ ಬಿದ್ದು, ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದಗಳ ವಿಜೃಂಬಣೆ ಮಾಡಿದ್ದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಅನ್ಯ ಪ್ರಭಾವಗಳನ್ನು ಜೀರ್ಣಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರ ಜೊತೆಗೆ, ಅದನ್ನು ಅನುಕರಿಸಿದ್ದು ಕೂಡ ಈ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅಧಿಕವಾಗಿತ್ತು. ಹಾಗೆಯೆ ಬೇಂದ್ರೆ, ಪುಣೇಕರರ ಮೂಲಕ ಹರಿದು ಬಂದ ದೇಸಿ ಪರಿಕರಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಒಲುಮೆಯಾಗಲಿ, ಶ್ರೀಯವರು ಸಾಧಿಸಿದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಮನ್ವಯವಾಗಲಿ ಈ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕಾಣೆಯಾದವು. ವಿಮರ್ಶೆಯೆನ್ನುವುದು ಸ್ವಂತಿಕೆಯಿಲ್ಲದ ಬಯಲಿನಲ್ಲಿ ಚತುರರು ಆಡುವ ಚೆಂಡಾಟವಾಗಿದ್ದುದು ವಿಪರ್ಯಾಸ. ಕೃತಿನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಓದುವಾಗ ಅದರ ಬಿಗಿಹುಬ್ಬಿನ ಧೋರಣೆ, ಗಾಂಭೀರ್ಯದ ಶೈಲಿ, ಓದುಗರಿಗೆ ತೀವ್ರ ಜಡತೆಯ ಅನುಭವವನ್ನು ತಂದು ಕೊಟ್ಟರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವೇನಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಗಾಂಭಿರ್‍ಯದ ಶೈಲಿಯ ಜೊತೆಗೆ, ಕೃತಿ ನಿಷ್ಠತೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ -ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಪರ್ಕವು ಇದ್ದಿದ್ದರೆ ಕನ್ನಡದ ಮಹತ್ವದ ವಿಮರ್ಶೆ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತಿತ್ತು ಈ ಘಟ್ಟದ ಪ್ರಬುದ್ಧ ವಿಮರ್ಶಕರಿಂದ.

ಸಾಮಾಜಿಕ-ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಪರ್ಕ ಕೃತಿನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೆ ಇರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಮಾತು ಹಿಂದೆ ಬಂದಿದೆ. ಯು.ಆರ್.ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಮತ್ತು ಪಿ. ಲಂಕೇಶರ ವಿಮರ್ಶೆ ಈ ಮಾತಿಗೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಅಪವಾದವಾಗಬಲ್ಲದು. ಇವರಿಬ್ಬರ ವಿಮರ್ಶೆ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಭಾಷಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನ ರೀತಿಯವು. ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ತೊಡಗಿ ಸಾವಯವ ಶಿಲ್ಪದ ಸಮಗ್ರೀಕರಣದ ಹುಡುಕಾಟದಲ್ಲಿದ್ದ ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರಿಗಿಂತ ಇವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ತೋರುವುದಕ್ಕೆ ಹಲವು ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೆ ೫೦-೬೦ ರ ದಶಕದ ಲೋಹಿಯಾವಾದಿ ಸಮಾಜವಾದಿ ರಾಜಕಾರಣದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಇವರಿಗೆ ಸಂಬಂಧ ಸಂಪರ್ಕಗಳಿದ್ದವು. ಕಾಗೋಡು ಚಳವಳಿ, ಸಮಾಜವಾದಿ ಆಂದೋಲನಗಳು ಇವರ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯಾಚೆಗೆ ಹಿಗ್ಗುವಂತೆ ಮಾಡಿವೆ. ಇವರಲ್ಲಿ ಕೃತಿಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಇಲ್ಲವೆಂದೇನಿಲ್ಲ. ಪರಂಪರೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಈ ಹಿಂದೆಯೆ ಚರ್ಚಿಸಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆ ವಚನ ಚಳುವಳಿಯ ನಂತರ ಆಧುನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿಯೆ ಇವರಿಗೆ ಸಿಗುವುದು. ವಚನ ಚಳವಳಿಯ ಪೂರ್ವೋತ್ತರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಉಳಿದ ಕೃತಿನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶಕರ ಧೋರಣೆಯೆ ಲಂಕೇಶ್ ಮತ್ತು ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರದು. ಇಂಥ

ಸಾಮಾನ್ಯ ಧೋರಣೆಗಳಿದ್ದೂ ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಮತ್ತು ಲಂಕೇಶರ ವಿಮರ್ಶೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಕಾಣುವುದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಸಾಮಾಜಿಕ-ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಪರ್ಕದಿಂದಾಗಿ.

೩.೨. ಸಮನ್ವಯತೆ ಮತ್ತು ವಿಸ್ತರಣೆಯ ಪ್ರಯತ್ನ

ಯಾವ ಪ್ರತಿಭಾವಂತನು ತನ್ನ ಕಾಲದ ಪ್ರಭಾವಿ ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ದಾಟಲಾರ ಎನ್ನುವ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೊಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಕೆಲ ಪ್ರತಿಭಾವಂತರು ಆ ಪ್ರಭಾವಿ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ಅದನ್ನು ದಾಟುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ಮೊದಲ ಘಟ್ಟದ ಕಡೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರವಹಿಸಿದ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಾ ತತ್ವಗಳ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಜೀರ್ಣಿಸಿಕೊಂಡು, ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತಲೇ ಮೊದಲ ಭಾಗದ ವಿಮರ್ಶಾ ವಿವೇಕವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು, ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತಲೇ ಮೊದಲ ಭಾಗದ ವಿಮರ್ಶಾ ವಿವೇಕವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಆಗಿವೆ. ಅಂಥ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಕಾಣುವುದು ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಮತ್ತು ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಅವರ ವಿಮರ್ಶಾ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ. ಈ ಇಬ್ಬರನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಜೊತೆಯಾಗಿ ಸೂಚಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಿದೆ. ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಾಚೀನ – ಅರ್ವಾಚೀನ ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಸ್ಪಂದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿಯೂ ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ತತ್ವಗಳಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಇಟ್ಟವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಇವರ ನಡುವಿನ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಕೂಡ ಗಮನಾರ್ಹವಾದದ್ದು. ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪನವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಕಾವ್ಯ ಚಿಂತನೆ–ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ತೊಡಗಿಕೊಂಡಂತೆ ಬೇರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಚಿಂತನೆ –ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ತೆರೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಇದು ಜಿ.ಎಸ್.ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪನವರ ಮಿತಿಯಾಗಿರುವಂತೆಯೆ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕಾವ್ಯ ಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತನೆಯ ಫಲವು ಆಗಿದೆ. ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಿತಿಗಳೇನೆ ಇರಲಿ ಅದು ಈ ರೀತಿಯ ಸಂದಿಗ್ಧತೆಗೆ ಸಿಕ್ಕದೆ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಬಗೆಗೂ ಚಿಂತನೆ ವಿಮರ್ಶೆ ನಡೆಸಿದೆ.

ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪನವರು ತಮ್ಮ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ 'ಕಾಲಾತೀತ' ನೆಲೆ ಇರಬೇಕೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಪರಂಪರೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಕೂಡ ಅವರದು ವಿಶಾಲವಾದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ನಿಲುವು. ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ ಅವರ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಪರಂಪರೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ನಮ್ಮ ಅಪೇಕ್ಷಿತ ವಿಚಾರ ಸರಣಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಆಕಾರ ತಳೆಯಬಲ್ಲ ಅಮೂರ್ತ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದ್ದರೂ ಆ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೊಳಿಸಲು ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪನವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪನವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ ಚರ್ಚಿಸಬಹುದು.

"ನಿಜವಾದ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಒಂದು ಕಾಲಾತೀತ ನೆಲೆ'ಯಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುವ ಮನೋಧರ್ಮಬೇಕು. ಅದು ತತ್ಕಾಲೀನ ಪಂಥ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳಿಂದ ಆದಷ್ಟು ಪಾರಾಗುವುದರಿಂದ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯ. ಹಾಗಾಗಬೇಕಾದರೆ ವಿಮರ್ಶಕನು ಯಾವ ಒಬ್ಬ ಕವಿಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವಾಗ ಆ ಕವಿಯನ್ನು ಕೇವಲ ತನ್ನ ಸಮಕಾಲೀನನೆಂದು ಮಾತ್ರ ನೋಡದೆ, ಕವಿಯೊಂದಿಗೆ ಮತ್ತು ಹೊಸ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾಗುವ ಕೃತಿಯೊಂದಿಗೆ ಇರುವ 'ಉಭಯ ದೇಶಕಾಲ' ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಪಾರಾಗಿ, ಆ ಕೃತಿಯ ಹಾಗೂ ಕವಿಯ ಹಿಂದಿರುವ ಪರಂಪರೆಯ ಕವಿಗಳ ಸಾಧನೆ ಹಾಗೂ ಸಿದ್ಧಿಗಳೊಡನೆ ಗಂಭೀರವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತೂಗಿ ನೋಡುವಂಥ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ಬೆಳೆಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅನ್ಯದೇಶೀಯವಾದ ಅನುಕರಣ ಮೋಹಕವಾದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಕೇವಲ ತನ್ನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ

ತಂತ್ರಕ್ಕಾಗಿಯೋ, ವೈವಿಧ್ಯತೆಗಾಗಿಯೋ, ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ತನ್ನ ಮೂಲ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಪರಂಪರೆಯ ಅಂಶಗಳಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಈ ಕೆಲಸ ಮುಂದಿನವರಿಂದ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ."[೧೬]

ಒಂದು ಕೃತಿಯನ್ನು 'ಸ್ವಯಂಭೂ' ಎಂಬಂತೆ ನೋಡಬೇಕೆನ್ನುವ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಕವಿಯನ್ನು ಹಿಂದಣ ಪರಂಪರೆಯ ಸುದೀರ್ಘ ಪಥದಲ್ಲಿಟ್ಟು ತೂಗಿ ನೋಡಬೇಕೆನ್ನುವ ನಿಲುವು ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪನವರದು. ಅನ್ಯದೇಶೀಯ ಮತ್ತು ಅನುಕರಣ ಮೋಹಕವಾದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ತತ್ವಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕೂಡ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಎಚ್ಚರವಿದೆ. ಹಾಗೆಯೆ ತತ್ಕಾಲೀನವಾದ ಪಂಥ-ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳಾಚೆಗೆ ಪಾರಾಗಬೇಕೆಂಬ ನಿಲುವು ಕೂಡ ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪನವರಲ್ಲಿದೆ. ಪಂಥ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳಿಂದ ಪಾರಾಗುವುದು ಸುಲಭ ಸಾಧ್ಯವೇ? ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೂಡ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತವೇ. ಜಿ.ಎಸ್.ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪನವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ವ್ಯವಸಾಯ ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರವಾಗಬಲ್ಲದು. ನವ್ಯ ಕಾಲ ಘಟ್ಟದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ತಂತ್ರಗಳನ್ನು ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಜೀರ್ಣಿಸಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ಪರಂಪರೆಯ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯ ಅವುಗಳನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿದೆ. ಬಹುಪಾಲು ನವ್ಯದ ವಿಮರ್ಶೆ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಪರಂಪರೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಗಂಭೀರವಾದ ಅನುಸಂಧಾನವಿಲ್ಲದೆ ರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ಪರಂಪರೆಯೆನ್ನುವುದು ಹಿಂದಣ ಹೆಜ್ಜೆ ಗುರುತುಗಳ ಒಂದು ಸುದೀರ್ಘ ಪಥ ಎಂಬ ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪನವರ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಅನ್ಯ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡೂ ತನ್ನತನದ ಚಹರೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆ ನೀಡುತ್ತದೆ.

ಇದೇ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿಯೆ ಅದನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಬೇಕಾದ ಮಾನದಂಡಗಳಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬ ನಿಲುವಿನಿಂದ ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಅವರು ವಿಮರ್ಶಾ ವ್ಯವಸಾಯ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿಯೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ:

"ಹೊಸಗನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿಯ ಅನೇಕ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿ ಅವುಗಳ ನಿಲುವುಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕೃತಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಮಾಣಗಳು (critical standards) ಆ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿಯೆ ಅಡಗಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಸದೋಷ ಕೃತಿ ತನ್ನ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ತಾನೇ ಹೇಳಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಯನ್ನು ಆ ಪ್ರಮಾಣಗಳ ಒರೆಗೆ ಹಚ್ಚಿ ಆಯಾ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವುದೆ ಇಲ್ಲಿ ಅವಲಂಬಿಸಿರುವ ವಿಮರ್ಶೆಯ ರೀತಿ ಎಂದು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು."[೧೭]

ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ನಿಲುವುಗಳು ಜಿ.ಎಸ್.ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪನವರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದವು. ಒಂದು ಕೃತಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಮಾಣಗಳು ಆ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅಡಗಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಅವರ ನಿಲುವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಪರಂಪರೆಯೊಂದಿಗೆ ಕೃತಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಇಂಥ ವಿಮರ್ಶೆಯ ವಿಧಾನ ಗಮನಿಸದೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಅವರ ಇಂಥ ನಿಲುವು ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಬೌದ್ಧಿಕತೆಯ ಸಹಾಯದಿಂದ ವಿಸ್ತರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಬಂದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಅದು ಪಡೆಯಲಾರದೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಜಿ.ಎಸ್.ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪನವರ ವಿಧಾನ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಬಂದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ತತ್ಕಾಲೀನ ಸಂಗತಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿಸಿ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವ ಯತ್ನಮಾಡುತ್ತದೆ. ಜಿ.ಎಸ್.ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಮತ್ತು ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಒಂದು

ಸಾಮ್ಯತೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಲೇಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅವರ ವಿಮರ್ಶಾ ಬರವಣಿಗೆ ಪ್ರವಾಹಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿಯೂ ಪ್ರವಾಹ ಪತಿತವಾಗದೆ ಉಳಿದ ವಿಮರ್ಶಾ ವಿವೇಕವಾಗಿದೆ. ಇಂಥ ವಿಮರ್ಶಾ ವಿವೇಕವೇ ಮುಂದಿನ ಹಂತಕ್ಕೆ ತೋರುಗಂಭವಾಯಿತು.

೩.೩. ಎರಡನೇ ಘಟ್ಟ – ಬಹುಮುಖಿ ನಿಯೋಗಗಳ ಹಂತ

ಈ ಘಟ್ಟದ ಆರಂಭವನ್ನು ದಲಿತ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಆರಂಭದೊಂದಿಗೆ ಕಾಣಬಹುದು. ಪ್ರಸ್ತುತ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಪಡೆದುಕೊಂಡ ತಿರುವು, ಕಂಡುಕೊಂಡ ಹೊಸ ವಿನ್ಯಾಸ ಕೇವಲ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ತನ್ಮೂಲಕ ಸಮಾಜವನ್ನು ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನವು ಈ ಘಟ್ಟವನ್ನು ಬಹುಮುಖಿ ನಿಯೋಗಗಳ ಘಟ್ಟ ಎಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳು ಕೂಡ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೆ ಇವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಹಲವು ವಿಧಾನಗಳು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದಿವೆ. ಕೃತಿಯನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದ್ಧತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ನೋಡುವ ವಿಧಾನವಾಗಿರಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಅನ್ಯಭಾಷಾ ಪರಿಕರಗಳಿಗಿಂತ ಇಲ್ಲಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿಯೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಒತ್ತಾಯಿಸುವ ವಿಧಾನವಾಗಿರಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೆ ಒಂದು ಪಠ್ಯದ ಅರ್ಥ ಬಿಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುವುದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿವೇಷದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವೇ ಎನ್ನುವ ವಿಧಾನದವರೆಗೆ ಹಲವು ನೋಟಕ್ರಮಗಳು ಪ್ರಸ್ತುತ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಗೆರೆ ಎಳೆದಂತೆ ಇಂಥ ಧೋರಣೆಗಳೇ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದ್ದವು ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನ ನೋಟ ಕ್ರಮಗಳಿದ್ದರೂ ಒಂದು ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ಯತೆಯಿದೆ. ಅದೆಂದರೆ ತ್ರಿಕಾಲಾಭಾದಿತ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ತತ್ವಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಈ ಹಂತದ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಪಠ್ಯವನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನಕ್ಕಿಂತ ಇದು ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು. ಕೃತಿಯು ಹುಟ್ಟಿದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವಕೊಟ್ಟ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೆ, ಅದು ಇಂದಿಗೂ ಮುಂದುವರೆಯುತ್ತಿರುವ ನಿರಂತರತೆಯ ಕಡೆಗೂ ಗಮನ ವಹಿಸಿದ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ವಿಮರ್ಶೆ ಕೂಡ ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತು.

ಮೊದಲನೇ ಘಟ್ಟದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ವಿಮರ್ಶಾ ವಿಧಾನದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ನಿಲುವು ಬೀಜರೂಪಿಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಪೂರ್ಣ ಚಂದ್ರ ತೇಜಸ್ವಿಯವರ 'ಹೊಸದಿಗಂತದೆಡೆಗೆ' ಎನ್ನುವ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ. ಅವರು ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಶೈಲಿಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಲೇ, ಸಾಹಿತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿ, ಸಾಕ್ಷರತೆಯ ಪ್ರಮಾಣ, ಮೇಲ್ಜಾತಿ–ಮೇಲುವರ್ಗದ ಬಗ್ಗೆ ಅವರ ಉಲ್ಲೇಖ ಬಹುಶ: ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದಿನ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರು ನವ್ಯ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳು ಹೀಗಿವೆ:

"ನವ್ಯ ಮಾರ್ಗದ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಶೈಲಿ ಮತ್ತು ತಂತ್ರಗಳು ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅನೇಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಹಿತಿಗಳಿಗಿರುವ ತಿರಸ್ಕಾರವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಉತ್ಪಾದನೆಯ

ಬಹುಪಾಲನ್ನು ಉಚ್ಚವರ್ಗ ಮತ್ತು ಜಾತಿಗಳು, ಮಿಕ್ಕುದನ್ನು ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಜಾತಿಗಳು ತಿಂದು ಹಾಕುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಸಾಕ್ಷರತೆ ನಿರೀಕ್ಷಿತ ಗತಿಯಲ್ಲಿ ವೃದ್ಧಿಸಿಯೆ ಇಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಭಾರತ ಗ್ರಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಹೆಬ್ಬೆಟ್ಟೊತ್ತುವ ಪಶು ಸದೃಶ ಶೂದ್ರ ಸಮುದಾಯವೊಂದನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯಾಭಿರುಚಿಯನ್ನು ಮೇಲು ಜಾತಿ ಮತ್ತು ವರ್ಗದವರ ಸ್ವತ್ತಾಗಿಯೆ ಉಳಿಸುವ ಯತ್ನ ನಮ್ಮ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸದ ಯೋಜನೆಗಳು ಮತ್ತು ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸದ ಕ್ರಮವಾಗಿದೆ. ಭಾಷೆಯು ಹೇಗೆ ಕೇವಲ ಉಳ್ಳವರ ಸ್ವತ್ತು ಮಾತ್ರವೇ ಆಗತೊಡಗಿದೆಯೆಂದರೆ ಈಗ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಅನುಭವಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಬಯಸುವುದೆ ಮೋಸಗಾರಿಕೆಯಾಗುವ ಹೊತ್ತು ಬರುತ್ತಿದೆ. ಅಂಥವರಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲೂ ನಾವು ಯಾಂತ್ರಿಕ ಸಾಂಕೇತಿಕತೆಯೊಂದನ್ನು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಸಹೃದಯ ಸ್ತೋಮವನ್ನು ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆಯ ಉದ್ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಅದು ರೋಗಗ್ರಸ್ತ ನಾಕರಿಕತೆಯ ಪರಾಕಾಷ್ಠೆ ಎಂದಷ್ಟೇ ಹೇಳಬಹುದು."[೧೮]

ತೇಜಸ್ವಿ ಅವರು ಸಹೃದಯ ಸ್ತೋಮವನ್ನು ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಶೈಲಿಯ ಬಗ್ಗೆ ವ್ಯಗ್ರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಕೇವಲ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ತತ್ವವನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಮಾತ್ರವಾಗಿಲ್ಲ. ಆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೆ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಬಹುಪಾಲನ್ನು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೇಲ್ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗಗಳಿಂದಾಗಿ ಕೆಳವರ್ಗದವರ ಹಾಗೆಯೆ ಗ್ರಾಮೀಣ ಪ್ರದೇಶದವರ ಅಭಿವೃದ್ದಿ ನಿರೀಕ್ಷಿತ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಆಗಿಲ್ಲವಾದುದರ ಬಗ್ಗೆ ಕೂಡ ತೇಜಸ್ವಿಯವರಿಗೆ ಗಮನವಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ರಚಿಸುವವರಿಗೆ ಇಂಥ ವಾಸ್ತವ ಸ್ಥಿತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಅರಿವಿರಬೇಕಾದದ್ದು ಅಗತ್ಯವಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲ ಅನಿವಾರ್ಯ ಕೂಡ ಎಂಬ ನಿಲುವು ತೇಜಸ್ವಿಯವರದು. ಇಂಥ ಅರಿವನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಂದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ಸಾಹಿತಿಯನ್ನು ತೇಜಸ್ವಿಯವರು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ತೇಜಸ್ವಿಯವರ ಇಂಥ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ಲೋಹಿಯಾ ಅವರ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಅವರು ನೇರವಾಗಿಯೆ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಜೊತೆಗೆ ತೇಜಸ್ವಿಯವರಿಗೆ, ವಿದ್ವತ್ ಗೋಷ್ಠಿಗಳಲ್ಲಿ ಅತಿನಾಜೂಕಿನ ವಾತಾವರಣ ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಕೇವಲ ಆತ್ಮಗೋಚರವಾಗುವ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಹೊರಗಿನ ಜನ ಓಡಿ ಹೋಗುವಂತೆ ಮಾಡಿರುವ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಅಸಮಾಧಾನವಿದೆ. ತೇಜಸ್ವಿ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ನವ್ಯ ಪಂಥವನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವುದು ನಿಜವಾದರೂ ಮೊದಲ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅದೂ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟೊಂದು ಪರಿಚಿತವಲ್ಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯ ಪ್ರಸ್ತಾಪವನ್ನು ಮಾಡಿರುವುದು ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿ. ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಗಳಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ತೇಜಸ್ವಿ ಅವರಿಗೆ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಕೆಲವೇ ಜನರ ಸ್ವತ್ತಾಗಿರುವ ಬಗ್ಗೆ ವಿಷಾದ ಹಾಗೂ ಕೆಲವೇ ಜನರ ಸ್ವತ್ತಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯವಿರುವುದು ರೋಗಗ್ರಸ್ತ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಲಕ್ಷಣ ಎಂಬ ನಿಲುವು ಅವರಲ್ಲಿದೆ. ಇಂಥ ನಿಲುವು ಈ ಘಟ್ಟದ ಚಿಂತನೆಗಳ ಹಿಂದಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಮತ್ತು ಬದ್ಧತೆಗಳು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ತೇಜಸ್ವಿ ಭಾವಿಸಿದರು. ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆಯನ್ನು ಅವರು ಮಾಡಿದರು. ಆದರೆ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಮರ್ಶಾ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನಷ್ಟೆ ಗುರಿಯಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಇಂಥ ಬದ್ಧತೆಯ, ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ

ಕಾಣುವುದು ಬಂಡಾಯ ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿಮರ್ಶಕರಲ್ಲಿ. ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪನವರ ವಿಮರ್ಶಾ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾನದಂಡಗಳು ವಿಸ್ತೃತವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಬಂಡಾಯ-ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪಂಥಗಳು ಕೇವಲ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಚಳವಳಿಗಳ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಚಳವಳಿಗಳು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಸಮಾಜದ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಮೂಲವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಚಳವಳಿಗಳು ಇವು. ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪನವರು ಇದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:

"ಶೋಷಿತ ಜನತೆಯ ಪರವಾದ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಭದ್ರವಾಗಿ ನೆಲೆಗೊಳಿಸುವುದು ನಮ್ಮ ಮುಖ್ಯ ಗುರಿಗಳಲ್ಲೊಂದಾಗಬೇಕು. ನಮ್ಮ ಹೋರಾಟ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು : ದೇಶದ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳವು ಎಂಬ ನಿಲುವಿನಿಂದ ಹೊರಟದ್ದು. ಸಾಹಿತಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಇರಬೇಕೆಂಬ ಆಶಯ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ, ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿ, ಲಿಂಗಭೇದ ಮತ್ತು ವರ್ಗಭೇದ ನೀತಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದು ನಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಎಲ್ಲ ಜನಪರ ನಿಲುಗವುಗಳಿಗೆ ನಮ್ಮ ಬೆಂಬಲ, ಜನಪರವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹೋರಾಟ ನಮ್ಮ ಮುಖ್ಯ ನೆಲೆ. ಇಂಥ ಒಲವಿನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿ ನಮ್ಮ ಹೋರಾಟದ ಮುಖ್ಯ ದಾಖಲೆ." [೧೯]

ದೇಶದ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಬೇರೆಯೆಂದು ನೋಡುವ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನು ಈ ಹಂತದ ಬಹುಪಾಲು ವಿಮರ್ಶೆ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತಿಗೆ ರಾಜಕೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಇರಬೇಕಾದದ್ದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಎಂಬುದು ಈ ಘಟ್ಟದ ನಿಲುವು. ಹಾಗೆಯೆ ಪರಂಪರೆಯ ಪೂಜೆಗಿಂತ ಪರಂಪರೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು ಸಿಕ್ಕರೆ ದಲಿತ-ಬಂಡಾಯ ವಿಮರ್ಶಕರಲ್ಲಿ ಸಮಾಜವನ್ನು ಯಥಾಸ್ಥಿತಿ ವಾದದಿಂದ ಬದಲಾವಣೆಯ ಕಡೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಇವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಕೃತಿಕಾರನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸರದ ಮೇಲೂ ಗಮನ ಹರಿಯಿತು ಈ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ. ದಲಿತನಲ್ಲದವನೊಬ್ಬನು ದಲಿತನ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುವುದು ಅಧಿಕೃತವಾಗಲಾರದು ಎಂಬ ಬಿ.ಕೃಷ್ಣಪ್ಪನವರ ವಾದ ಈ ಬಗೆಯದು. ಹಾಗೆಯೆ ಅವರು ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಹೊಣೆ ಗೇಡಿತನದಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ.

"ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ-ಕಲಾತ್ಮಕ-ರಸಾತ್ಮಕ ಎಂದು ವಾದ ಮಾಡುವವರಿಗೆ ಕೋಟ್ಯಂತರ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ದಲಿತರ ದು:ಖ ನೋವು ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂಥವರು ಕಲೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಶೋಷಣೆ ಅನ್ಯಾಯ ಪಕ್ಷಪಾತವನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿ ಖುಷಿ ಪಡುವುದಾದರೆ ಅದು ಅತ್ಯಂತ ಕೀಳು ದರ್ಜೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ. ಇದು ಜನತಾ ವಿರೋಧಿ ಅಮಾನುಷ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯಲ್ಲವೆ? ಶೋಷಣೆ, ಅನ್ಯಾಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಚಕಾರವನ್ನೆತ್ತದೆ ರಸಾನಂದದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಇವರು ಭಯಂಕರ ತಪ್ಪು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಹೇಸಿಗೆಯನ್ನು ರೇಷ್ಮೆಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಟ್ಟು ರೇಷ್ಮೆಯ ಕಲಾವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಗಳುವ ಹೆಡ್ಡರಿಗೂ, ಅವರಿಗೂ ಯಾವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಕಲೆಗಿಂತ ಬದುಕು ದೊಡ್ಡದ್ದು."[೨೦]

ಬಿ. ಕೃಷ್ಣಪ್ಪನವರು ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಅಮಾನುಷ ಮತ್ತು ಜನತಾ ವಿರೋಧಿ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ರಸಾನಂದದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಹುಡುಕುವ ವಿಮರ್ಶೆ ಕೋಟ್ಯಂತರ ದಲಿತರ ನೋವುಗಳಿಗೆ ಕುರುಡಾಗುವುದಾದರೆ ಅದು ಹೊಣೆಗೇಡಿತನ ಎಂಬ ನಿಲುವು ಅವರದು. ಕಲೆಗಿಂತ

ಬದುಕು ದೊಡ್ಡದು ಎನ್ನುವ ಕೃಷ್ಣಪ್ಪನವರ ವಾದವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಯೂ ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಇತಿಮಿತಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದ್ಧತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡುವ ವಿಧಾನ ಕೆಲವು ತೊಡಕುಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತು. ಇದನ್ನು ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ ಅವರು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ವಾದವನ್ನು ಹೀಗೆ ಸಾರಾಂಶೀಕರಿಸಬಹುದು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಆವಿಷ್ಕಾರವನ್ನು ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುವಾಗ ಕಾಲ ದೇಶ ಬದ್ಧತೆಯಿಲ್ಲದೆ ಯಾವುದೇ ಕೃತಿಯನ್ನಾದರೂ ಈ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅನುಸಂಧಾನಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಇಲ್ಲವೆಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ತಿರಸ್ಕರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಆವಿಷ್ಕಾರಗೊಳ್ಳುವ ಹತ್ತಾರು ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವಂತಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಗೈರು ಹಾಜರಿಯ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ವಿಧಾನ ದಾರಿ ತಪ್ಪಿಸುವ ಕ್ರಮ. ಹಾಗೆಯೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಆವಿಷ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಹತ್ತಾರು ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಕ್ರಮ ಹೊಸ ಅನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ದಾರಿ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಎರಡು ವಿಧಾನಗಳು ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ.

ಈ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಬಯಸುವ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಭಿನ್ನ ಧ್ವನಿಯ ವಿಮರ್ಶಾ ಧೋರಣೆಗಳು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದವು. ಇವು ಸಹಜವಾಗಿಯೆ ತಮ್ಮ ಕಾಲ ಘಟ್ಟದ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ತಮ್ಮ ಪೂರ್ವದ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ಈ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಬರಹಗಳು ದೇಶಿಯವೇ ಆದೊಂದು ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಅಥವಾ ಸ್ಥಳೀಯ ಚಹರೆಯಿರುವ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ. ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ, ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿ, ಕೆ.ವಿ.ಸುಬ್ಬಣ್ಣನವರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಇಂಥ 'ಸ್ವ'ದ ಹಂಬಲ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಕುರ್ತಕೋಟಿಯವರು 'ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾನ' ಕೃತಿಗೆ ಬರೆದ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಇದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ:

"ಸಂಸ್ಕೃತ ನಾಟಕದ ಬಗ್ಗೆ ಹೊಸದಾಗಿ ಮತ್ತು ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಆಲೋಚಿಸುವ ಕಾಲ ಈಗ ಬಂದಿದೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಪಂಡಿತರು ಸಂಸ್ಕೃತ ನಾಟಕದ ಬಗ್ಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಈಗ ನಮ್ಮವಾಗಬೇಕಿಲ್ಲ. 'ಮಾಲವಿಕಾಗ್ನಿಮಿತ್ರ' ದಂಥ ನಾಟಕ ಭಾರತದ ಭ್ರಷ್ಟ ಸಮಾಜದ ಒಂದು ಚಿತ್ರವಾಗಿದೆ ಎಂದು ವಿಲ್ಸನ್‌ನಂಥ ವಿಮರ್ಶಕ ಹೇಳಿದರೆ ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪುವ ಅಥವಾ ನಿರಾಕರಿಸುವ ಸ್ವತಂತ್ರ ನಮ್ಮದಾಗಿರಬೇಕು. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಪಂಡಿತರು ಸಂಸ್ಕೃತ ನಾಟಕದ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ನಾಟಕವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರು. ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್‌ನ ನಾಟಕ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೇ ಸಂಸ್ಕೃತ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದರು. ರಂಗಭೂಮಿ ಮತ್ತು ನಾಟಕದ ವಿಮರ್ಶೆ ಒಂದಾಗಿ ನಡೆಯಲಿಲ್ಲ. ನಿದ್ರೆ ಮತ್ತು ಮರಣಗಳನ್ನು ರಂಗಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ ತೋರಿಸಬಾರದೆಂಬ ನಿರ್ಬಂಧವಿದ್ದುದರಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ರುದ್ರನಾಟಕಗಳು ಬರಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವಂಥ ಅತಿರೇಕದವರೆಗೆ ವಿಮರ್ಶೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ..... ಸಂಸ್ಕೃತ ನಾಟಕದ ಬಗ್ಗೆ ಭಾರತೀಯವೆನ್ನಬಹುದಾದ ವಿಮರ್ಶೆ ಇದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ನೋಡಿ ಬರೆಯಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯ ಯಾರಿಗೂ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾನದಂಡಗಳು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವೆಂಬ ಭ್ರಮೆ ನಮಗೂ ಇದೆ. ಈ ಭ್ರಮೆಯಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಆದರೂ ಆ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಇದೊಂದು ಚಿಕ್ಕ ಪ್ರಯತ್ನ ಅಷ್ಟೇ".[೨೧]

'ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾನ' ಕೃತಿಗೆ ಬರೆದ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ ೯೦ ರ ದಶಕದ್ದು, ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವ-ಚಹರೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಹಂಬಲ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಪ್ರಬಲವಾಗಿಯೆ ಇದೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾನದಂಡಗಳನ್ನು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ನಿಲುವನ್ನು ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಭ್ರಮೆಯೆಂದೇ ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬೇಂದ್ರೆಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿಯೆ ಇಂಥ ನಿಲುವು ಇರುವುದನ್ನು ಹಿಂದೆ ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಕೂಡ ಬೇಂದ್ರೆ ಅವರ ನಿಲುವಿನ ಮುಂದುವರಿಕೆಯಾಗಿಯೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಬೇಂದ್ರೆ ಅವರನ್ನು ಕಾಡುವ 'ಭಾರತೀಯ' ಎನ್ನುವ ಏಕಾತ್ಮಕ ಮಾದರಿಯ ಚೌಕಟ್ಟು ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಅವರನ್ನೂ ಬಾಧಿಸುತ್ತದೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾನದಂಡಗಳು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಲ್ಲವೆಂಬ ನಿಲುವು ಸರಿಯಾದದ್ದು ಎಂದು ವಾದಿಸುವಾಗ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ತತ್ವಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತದ್ದಲ್ಲದ ಉಳಿದ ಭಾರತೀಯ ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಅಳೆಯುವ ಕ್ರಮಗಳು ಕೂಡ ದೋಷ ಪೂರಿತವೇ ಅಲ್ಲವೇ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬೇಂದ್ರೆ , ಕುರ್ತಕೋಟಿಯವರನ್ನು ಕಾಡದೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಮಿತಿಯಿದ್ದರೂ ಸ್ವ-ಚಹರೆ ದೇಸಿ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಶೋಧನೆಗೆ ಹೊರಟ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಇಂಥ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ.

ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಅವರಂತೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾನದಂಡಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾದ ತಿರಸ್ಕಾರ ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಮತ್ತು ಕೆ.ವಿ.ಸುಬ್ಬಣ್ಣನವರಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇವರಿಬ್ಬರಲ್ಲೂ ಭಾರತೀಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಸಂದೇಹವಿದೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿಯೆ ಇವರಿಬ್ಬರ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಅವರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ತೋರುತ್ತವೆ. ಅವರಿಬ್ಬರ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಮುಂದೆ ಚರ್ಚಿಸಬಹುದು.

"ಕಾದಂಬರಿ ಎಂಬ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರವು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಭಾರತೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶ ಪಡೆದಿದ್ದು ಎಂಬುದರಿಂದಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಕುರಿತ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿನ ಕಾದಂಬರಿಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುವ ಪದ್ಧತಿ ಜಾರಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಮನ್ನಣೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರವೊಂದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಭಾಷಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಪಡೆದುಕೊಂಡಾಗ ಆಗುವ ಮುಖ್ಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ನಾವು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯು ಹೊಸ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ತನ್ನ ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಅದರಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯು ಸಾಕಷ್ಟು ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ನಮಗೆ ಒದಗಿಸುವುದು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣವೇ ಈ ಅನ್ಯ ಪ್ರಭಾವಗಳನ್ನು ತನಗೆ ಸೂಕ್ತವಾದ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸುವುದಾಗಿದೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಕಾದಂಬರಿಯು ಇದರಿಂದ ಹೊರತಾಗಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಐರೋಪ್ಯ ಭಾಷೆಗಳಿಂದ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಕುರಿತ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಮಾತ್ರ ಕನ್ನಡದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೇ ರೂಪುಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದದ್ದು ಕೇವಲ ಅನಿವಾರ್ಯ."[೨೨]

"ಕುಂದಾಪುರ ಕೋಡಿಯ ರಾಮೈತಾಳನಾಗಲಿ, ತೀರ್ಥಹಳ್ಳಿ ಕಾನೂರಿನ ಹೂವಯ್ಯನಾಗಲಿ ತೀರಾ ವಿಶಿಷ್ಟರು. ಐವತ್ತು ಮೈಲಿ ಆಚೀಚೆ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದಿದ್ದರೆ ಅವರು ಭಿನ್ನರಾಗುತ್ತಿದ್ದರು. ಅದು ಅವರ ನಿಕಟ ವೃತ್ತ. ಅನಂತರ ಅವರು ಕರಾವಳಿಯವರು ಅಥವಾ ಘಟ್ಟದವರು ಅನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆಮೇಲೆ ಪಶ್ಚಿಮ ಕರ್ನಾಟಕದವರಾಗುತ್ತಾರೆ, ಕರ್ನಾಟಕದವರಾಗುತ್ತಾರೆ, ಇಂಡಿಯದವರಾಗುತ್ತಾರೆ, ತೃತೀಯ ಜಗತ್ತಿನವರಾಗು- ತ್ತಾರೆ

ಇತ್ಯಾದಿ. ನಿಕಟ ವೃತ್ತದಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ ಹೀಗೆ ಅವರು ಸಮಾಂತರ ವೃತ್ತಗಳಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಮನುಷ್ಯ ಸಂಬಂಧ ವಿಸ್ತರಣೆಯ ಸಹಜವಾದ ರೀತಿ ಅದು, ಯಾವನೊಬ್ಬನ ನಿಕಟ ವೃತ್ತದ ಪರಿಚಯವಿಲ್ಲದ ಆತನ ಆನಂತರದ ವೃತ್ತಗಳ ಪರಿಚಯವಾಗುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಮೂಲ ಸ್ಥಳದ ಬಿಂದುವಿನಲ್ಲಿ ಅಧಿಕೃತವಾಗಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೇ ವಿಶ್ವ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯ."[೨೩]

ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ ಮತ್ತು ಕೆ.ವಿ.ಸುಬ್ಬಣ್ಣ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಜೊತೆಯಾಗಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕಾದಂಬರಿಯ ಶಿಲ್ಪದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡುತ್ತ ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೆ ಹೇಳುವುದಿಷ್ಟು, ಕಾದಂಬರಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದ ಬಂದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಕಾದಂಬರಿ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಪ್ರೇರಿತವೇ ಆಗಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಸೃಜನಶೀಲ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರೇರಣೆ, ಪ್ರಭಾವ, ಅನುಸಂಧಾನ, ಸ್ವೀಕರಣೆಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ವಿಮರ್ಶಾ ಮಾನದಂಡಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಅವರಲ್ಲಿ ವಿರೋಧವಿದೆ. ಕೆ.ವಿ. ಸುಬ್ಬಣ್ಣನವರ ವಿಮರ್ಶಾ ಮಾನದಂಡಗಳು ಕೂಡ ಇಂಥವೇ ಸ್ಥಳೀಯ ಚಹರೆಯಿಲ್ಲದೆ ನಡೆಯುವ ವಿಮರ್ಶೆ ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ 'ಬಟಾಬಯಲಿನಲ್ಲಿ ಆಡುವ ಚತುರ ಚಂಡಾಟ'ವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೂಲ ಬಿಂದುವಿನಲ್ಲಿ ಅಧಿಕೃತವಾಗಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಬೇಕಾದ ಕಡೆಗೆ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಗಮನ ಹರಿಸುತ್ತದೆ.

ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಅವರು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಕರಗಳು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಎಂಬ ಭ್ರಮೆಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾ ಅದರಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳ್ಳಲು ಬಯಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಹಾಗೆಂದು ಅವರು ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಾರ್ಗವು ಕೂಡ ತೊಡಕಿನದ್ದೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ತತ್ವಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿದಂತೆ ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಅವರ ವಿಮರ್ಶಾ ಮಾರ್ಗ ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತದೆಯೇ? ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಸಿಗುವ ಉತ್ತರ ಸಂದಿಗ್ಧವಾದುದು. ಇದು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಕುರ್ತಕೋಟಿಯವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಿತಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಬೇಂದ್ರೆ, ಜಿ.ಎಸ್.ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಮೊದಲಾದವರಲ್ಲೂ ಈ ಸಮಸ್ಯೆ ಇದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತ ಮೀಮಾಂಸೆ ಅನ್ಯ ಎಂದು ಇವರಾರೂ ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೆ ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಮೊದಲಾದ ಹಲವು ವಿಮರ್ಶಕರು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ 'ಭಾರತೀಯ' ಎನ್ನುವ ಚೌಕಟ್ಟೇ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕವಾದುದು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಚೌಕಟ್ಟು ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಅಪೇಕ್ಷಿತವಾದರೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಅನಪೇಕ್ಷಿತ ಹಾಗೂ ಅನಗತ್ಯ. ಇಂಥ ಚೌಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಸ್ಥಳೀಯತೆ, ವೈವಿಧ್ಯತೆ, ಬಹುಮುಖತೆಗಳು ಕಾಣೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ಇಂಥ ಅರಿವಿದ್ದೂ ಈ ಚೌಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಪಾರಾಗುವುದು ಸುಲಭ ಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಎನ್ನುವ ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಬಗ್ಗೆಯೆ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆತ್ತುವ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಅನೇಕ ವೇಳೆ ಈ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಸಮಸ್ಯೆ ಕಾಡಿದೆ. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರು ಸಕಾರಣವಾಗಿಯೆ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರನ್ನು ಕುರಿತು ಎತ್ತುವ ಆಕ್ಷೇಪ ಕೂಡ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದೆ. ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ 'ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವಪ್ರತಿಭೆ'ಯನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾ ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರು, ಅಭಿನವ ಗುಪ್ತನೊಂದಿಗೆ ಅಲ್ಲಮನ ವಾಗ್ವಾದವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ಹೊರಡುವ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಸ್ಥಳೀಯ ಅನುಭಾವಿ ಪಂಥಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮನ ಮುಖಾಮುಖಿಯನ್ನೇಕೆ ಗಮನಿಸುವುದಿಲ್ಲ? ಎನ್ನುವ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನೆತ್ತುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಕೃತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ತಾಳಿದ ನಿಲುವಾದರೂ, ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ 'ಭಾರತೀಯ'

ಎನ್ನುವ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಸಿಲುಕುವ ಇತರ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಇಂಥ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಸಿಲುಕುವ ವಿಮರ್ಶೆ ಕನ್ನಡದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಾಚೆಗೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ.

ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ, ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಾ ಮಾನದಂಡಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವಾಗಲೇ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೂ ಸಿಲುಕದೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅವರಿಗೆ ಕನ್ನಡ ಭಾಷಾ ಪರಂಪರೆಯ ಪರಿವರ್ತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಗುಣದ ಬಗ್ಗೆ ನಂಬಿಕೆಯಿದೆ. ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ ತನ್ನತನವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಇಂಥ ಪರಿವರ್ತನಾ ಶೀಲ ಗುಣದಿಂದಾಗಿಯೆ ಎಂಬ ನಿಲುವು ಅವರದು. ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಮತ್ತು ಕೆ.ವಿ. ಸುಬ್ಬಣ್ಣ ಅವರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಾಮ್ಯತೆಯಿದೆ. ಅದು ಕನ್ನಡದ ಸ್ಥಳೀಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೆ ವಿಮರ್ಶಾ ಮಾನ ದಂಡಗಳು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಬೇಕು ಎಂಬ ನಿಲುವಿನಲ್ಲಿ. ಇಂಥ ನಿಲುವಿಗೆ ಬದ್ಧರಾದ ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ 'ಕನ್ನಡಿಗಳು ಇನ್ನು ಸಾಕು' ಎಂದು, ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಾ ತತ್ವಗಳ ನಿರಾಕರಣೆಯ ಕಡೆಗೆ ಹೊರಟರೆ, ಮೂಲ ಸ್ಥಳದ ಬಿಂದುವಿನಲ್ಲಿ ಅಧಿಕೃತವಾಗಿ ನಿಂತ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೇ ವಿಶ್ವ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯ ಎಂಬ ನೆಲೆಗೆ ಕೆ.ವಿ. ಸುಬ್ಬಣ್ಣನವರ ವಿಮರ್ಶೆ ತಲುಪುತ್ತದೆ.

ಹಿಂದೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದ್ಧತೆಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡುವಾಗ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಮತ್ತು ಜಿ.ರಾಜಶೇಖರ ಅವರನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಮಾಡಿರಲಿಲ್ಲ. ಈ ಇಬ್ಬರು ವಿಮರ್ಶಕರು ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದ್ಧತೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಮೊದಲ ಘಟ್ಟದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬಂದ 'ಆಕೃತಿನಿಷ್ಠೆ'ಗೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಗಮನ ನೀಡಿದವರು. ಜಿ. ರಾಜಶೇಖರ ಅವರ 'ಯಶೋಧರ ಚರಿತೆಯ ದ್ವಂದ್ವ ವಿನ್ಯಾಸ' ಹಾಗೂ 'ಪದ್ಯವೊಂದರ ಕುರಿತು ಭಿನ್ನಮತ' ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದ್ಧತೆ ಮತ್ತು ಆಕೃತಿ ನಿಷ್ಠತೆಗಳೆರಡನ್ನು ಮೇಳೈಸುವ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ನೋಡಬಹುದು. ಆಕೃತಿನಿಷ್ಠತೆ ಕವನದ ಸ್ವರೂಪಗಳಿಗೆ ನವ್ಯರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಜಿ.ರಾಜಶೇಖರ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗೆ ಭಾಷಿಕ ಶಿಲ್ಪದ ಮೂಲಕ ದಕ್ಕಬಹುದಾದ ಅರ್ಥವಿನ್ಯಾಸವಷ್ಟೇ ಪ್ರಮುಖ ಎಂದು ಠರಾವು ಹೊರಡಿಸುವ ವಿಮರ್ಶೆಗಿಂತ ಇವರ ಧೋರಣೆ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು.

"ಪದ್ಯವನ್ನು ಕೇವಲ ಪದ್ಯವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕು. ಅದರಲ್ಲಿ ಅರ್ಥ ಇತ್ಯಾದಿ ಹುಡುಕಬಾರದು ಎನ್ನುವವರ ನಿಜವಾದ ಉದ್ದೇಶ, ಇಂತಹ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕುವುದು. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಯಾವುದೇ ಪದ್ಯಕ್ಕೆ ಇರುವುದು ಒಂದೇ ಪಾಠ: ಆದ್ದರಿಂದ ಅದರ ಓದು ಕೂಡ ಒಂದೇ ಬಗೆಯದ್ದು. ಒಬ್ಬನೇ ದೇವರು, ಒಂದೇ ಜನ್ಮಸ್ಥಾನ, ಒಂದೇ ಪವಿತ್ರ ಗ್ರಂಥ ಎಂದು ಹಠ ಸಾಧಿಸುವ ಮತೀಯ ಮೂಲಭೂತವಾದದ ಥರಹವೇ ಇರುವ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಇದು ಪದ್ಯದ ಅರ್ಥದ ಬಗ್ಗೆ ಜಗಳ ತೆಗೆಯುವವರಿಗೆ ಅದರ ಸ್ವರೂಪದ ಗೊಡವೆ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಈ ಮೂಲಭೂತವಾದಿಗಳ ಮೂಢ ನಂಬಿಕೆ. ಪದ್ಯದ ಅರ್ಥವೇನು? ಧೋರಣೆ ಏನು? ಎಂದು ಕೇಳುವುದು ಕೂಡ ಪದ್ಯದ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಕೇಳುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ."[೨೪]

ಕಲೆಗಾಗಿ ಕಲೆ ಎನ್ನುವ ನವ್ಯ ಪಂಥದ ವಾದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಜಿ. ರಾಜಶೇಖರ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ನೋಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ಪದ್ಯವನ್ನು ಕೇವಲ ಪದ್ಯವನ್ನಾಗಿ ನೋಡಬೇಕೆನ್ನುವ ನಿಲುವು ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮೂಲಭೂತವಾದವಾಗುತ್ತದೆ. ಕವನದ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ

ಬದ್ಧತೆಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಗಮನ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಕೂಡ ಜಿ.ರಾಜಶೇಖರ ಅವರು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪದ್ಯದ ಅರ್ಥವೇನು, ಧೋರಣೆಯೇನು ಎಂದು ಶೋಧಿಸುವುದು ಕೂಡ ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಪದ್ಯದ ಸ್ವರೂಪ ಕುರಿತ ಶೋಧನೆಯೆ ಆಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿಸಿ ವಿಮರ್ಶಿಸುವ ರೀತಿಯು ಆಕೃತಿಯನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ನಿಲುವು ಅವರದು. ಜಿ.ರಾಜಶೇಖರ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ವಿಧಾನದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದರೂ ಆಕೃತಿಯ ಬಗೆಗೂ ಅಪಚಾರವೆಸಗದೆ ಕೃತಿಯ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ವಿಮರ್ಶೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು ಪರಂಪರೆಯ ಜೊತೆಗಿನ ಸರಿಯಾದ ಅನುಸಂಧಾನ ಸಾಧ್ಯವಾದಾಗ ಮಾತ್ರ.

ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಕೂಡ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ತೊಡಗಿದವರು 'ಜಾಣಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ' 'ಎಡಬಿಡಂಗಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ'ಯೆಂದು ಅವರನ್ನು ಕರೆದದ್ದು ಉಂಟು. ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದ್ಧತೆಯು ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮೂಲ ನೆಲೆಯಾದರೂ ಆಕೃತಿ ನಿಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಅವರು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಬಹುಪಾಲು ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಂಪರೆಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದಾದ ಒಂದು ಮಾತಿದೆ. ಅದೆಂದರೆ ಅದು ಚಳುವಳಿಗಳ ಪಂಥಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಅದರಾಚೆಗೂ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದೆ. ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ, ಕುರ್ತಕೋಟಿ, ಯು.ಆರ್.ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರ ಕೆಲವು ವಿಮರ್ಶಾ ಬರಹಗಳು ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಓದುವಾಗ ಈ ಮಾತು ಅರಿವಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಕೂಡ ಇಂಥ ವಿಮರ್ಶೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗುವಂಥದ್ದು. ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಪ್ರಾರಂಭವಾದರೂ ಅದನ್ನೊಳಗೊಂಡೂ ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಹೋಗಿರುವುದು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ತಮ್ಮ 'ಅಮೃತ ಮತ್ತು ಗರುಡ' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅಂದಿನ ಕಾಲಘಟ್ಟಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಕಾವ್ಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು ತಾಳುವ ನಿಲುವುಗಳು ಮಹತ್ವದಾಗಿವೆ :

"ಕಾವ್ಯ ಬರೀ ಲೋಲುಪತೆಯಲ್ಲ. ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಆದರೆ ಭವಿಷ್ಯದ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿರುವ ಸಮಾಜದ ಅಮೃತಕ್ಕೆ ಹಾರುವ ಗರುಡ ಅದು. ಆದರೆ ಗರುಡನಿಗೆ ಕಾಲ ಕೆಳಗೆ ಹರಿವ ಹಾವಿನ ಕಡೆಗೂ ಗಮನವಿರಬೇಕು. ಅಂದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳಿಗೂ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಸ್ಪಂದಿಸಬೇಕು. ಈ ಸಮಾಜದ ಧಣಿಗೆ ಹುಚ್ಚು ಮಂಕಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಆಗ ಮಾತ್ರ ಕಾವ್ಯವೆಂಬ ಗರುಡ ಜನತೆಯಲ್ಲಿ ಫಲ ಹುಟ್ಟಿಸಬಲ್ಲದು. ಮಿಂಚಿನ ಹೊಳೆ ತುಳುಕಾಡಿಸಬಲ್ಲದು."[೨೫]

ಕಾವ್ಯದ ಬಗೆಗಿನ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಇಂಥ ನಿಲುವು ಸಾಮಾಜಿಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವಾಗಲೂ ಕಲಾತ್ಮಕವಾದ ಕೃತಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳಬಲ್ಲದು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ಬಂದದ್ದು. ಒಂದು ಕೃತಿ ಕಲಾತ್ಮಕವಾಗುವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸದೆ ಹೋಗುವುದು ಎಷ್ಟು ಅಸಮರ್ಪಕವೋ ಅಷ್ಟೇ ಅಸಮರ್ಪಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದ್ಧತೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸುವುದು ಎಂಬ ನಿಲುವು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರದು. ಬಂಡಾಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಬಹುಪಾಲು ಇಂಥ ನಿಲುವನ್ನು ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಬಿ.ಕೃಷ್ಣಪ್ಪನವರು ರಸಾನಂದ-ಕಲಾನಂದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ವೈಷಮ್ಯಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸದೆ ಹೋಗುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಸಕಾರಣವಾಗಿಯೆ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ

ವೈಷಮ್ಯಗಳನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಿದ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯ ಕೊರತೆಯನ್ನು ಅವರು ಸಕಾರಣವಾಗಿಯೆ ಗುರುತಿಸಬಲ್ಲರೇ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಸಿಗುವ ಉತ್ತರ ಸಂದಿಗ್ಧವಾದುದು. ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದ್ಧತೆ ಮತ್ತು ಕಲಾತ್ಮಕತೆಗಳೆರಡನ್ನು ಕೂಡ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ರಚಿತವಾದ ಕೃತಿಯನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುವಾಗ ಬಂಡಾಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಆಶಯ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದೆ ಹೆಚ್ಚು. ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಈ ವಿಚಾರದಲ್ಲೂ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ತಾಳುತ್ತದೆ.

"ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕನ ಕೆಲಸದ ಆರಂಭ ಮತ್ತು ಕೊನೆ ಎರಡೂ ಇರುವುದು ಕೃತಿಯೊಂದರ ಆಕೃತಿಯಲ್ಲಿಯೆ, ನಡುವೆ ಮಾತ್ರ ಆತ ಸಮಾಜ, ಚರಿತ್ರೆ ವರ್ಗ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಕಡೆಗೆ ತೆರಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿಲ್ಲೂ ನಿಲ್ಲದೆ ಆತ ಮರಳಿ ಕೃತಿಯ ಬಂಧಕ್ಕೆ ಮರಳುತ್ತಾನೆ."[೨೬]

"ನನ್ನ ಪ್ರಕಾರ ಕಾವ್ಯ ಯಾವಾಗಲೂ ಶಕ್ತಿ ಶಾರದೆಯ ಮೇಳದ ಹಾಗೆ. ಶಾರದೆ ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯೆ ವೈಚಾರಿಕ ಜ್ಞಾನ. ಕೆಟ್ಟ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಇಳಿಸಿಬಿಟ್ಟರೆ ಮಾಹಿತಿ. ಶಕ್ತಿ ಎಂದರೆ ವೈಚಾರಿಕ ಜ್ಞಾನದ ಆಚೆಗೆ ಇರುವ ಅನುಭವ ಅಥವಾ ಎನರ್ಜಿ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಬಳಸಿದ್ದೇನೆ. ಬಹಳ ಸಾರಿ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಶಾರದೆ ಯನ್ನಾಗಿ ಮಾತ್ರ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಆಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ರಾಜಕೀಯಾರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪೃಥಕ್ಕರಿಸುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಎಂಬ ತಪ್ಪು ಕಲ್ಪನೆ ಬಂದು ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕಾವ್ಯ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಶಕ್ತಿ ಶಾರದೆ ಅನಿವಾರ್ಯವೇ ಆದರೂ ಆಕೆ ದ್ವಿತೀಯ ಸ್ತರದವಳು. ಈ ಶಕ್ತಿ ರೂಪಕ್ಕೆ ವಿಮರ್ಶೆ ಪ್ರತಿಸ್ಪಂದಿಸಿ ತನ್ನ ಒಡಲಿನೊಳಕ್ಕೆ ಅದನ್ನು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ."[೨೭]

ಮೇಲೆ ಕಾಣಿಸಿದ ಎರಡು ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪದಗಳನ್ನು ಬಳಸಿ ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅವು ಆಕೃತಿ–ಆಶಯದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತೇ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಿವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವಿಮರ್ಶೆ ತೊಡಗಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾ–ಗಿರುವುದು ಆಕೃತಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಎಂಬುದು ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ನಿಲುವು. ಆಶಯ ತನಗೆ ತಕ್ಕುದಾದ ಆಕೃತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಬಹುಪಾಲು ಇಂಥ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿಲ್ಲ. ಆದ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಆ ವಿಮರ್ಶೆ ಆಶಯವನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಚರ್ಚಿಸಿರುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಆಶಯಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟ ಪ್ರಧಾನ್ಯತೆಯನ್ನೆ ಆಕೃತಿಗೂ ನೀಡುವುದರಿಂದ ಅದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ನವ್ಯದ ಆಕೃತಿ ಪ್ರಧಾನ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ತಂದುಕೊಟ್ಟ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯನ್ನು ಕೂಡ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಸರಿಯಾಗಿಯೆ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಆಕೃತಿಗೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆ ನೀಡಲು ಇದು ಒಂದು ಕಾರಣವಾಗಿರುವಂತಿದೆ. ಕೃತಿನಿಷ್ಟತೆಗೆ ಅವರು ನೀಡಿದ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯಿಂದಾಗಿಯೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಯಾದ ಎಸ್.ಎಸ್. ಹಿರೇಮಠರಿಗೆ ಅವರು 'ಎಡಬಿಡಂಗಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್'ವಾದಿಯಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇಂಥ ವಿಮರ್ಶೆ ಗಮನಿಸದಿರುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಅಂಶವೊಂದು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಆಕೃತಿ ನಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡಿದರೂ ಅದು ನವ್ಯ ಪಂಥದ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು. "ದೊಡ್ಡಕಲೆಯ ಅರ್ಥ ಬಿಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುವುದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ" ಎಂಬ ನಿಲುವಿನ ಈ ವಿಮರ್ಶಕ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಕೇವಲ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ, ಬದಲಾಗಿ ವಿಸ್ತರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಪಡೆದುದನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿ ಅದನ್ನು ಜವಾಬ್ದಾರಿಯುತವಾಗಿ ಮುಂದಕ್ಕೆ ವರ್ಗಾಯಿಸುವ ವಿಧಾನ.

ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಂಪರೆಯೊಂದಿಗೆ ಅನುಸಂಧಾನಿಸಿದ ಇನ್ನೊಂದು ಸಾತತ್ಯದ ಅಂಶವನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯೆ ಹೇಳಬೇಕು. ಅದು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ತನ್ನ ತತ್ವಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಪಡೆದಿರುವ ಅನ್ಯಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪ್ರಭಾವಗಳು. ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯ ಅವರ 'ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ' ಕೃತಿಗೆ ಬರೆದ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಹೀಗಿದೆ:

"ಇದುವರೆಗೆ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮೂಡಿರುವ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ ಏನಿದ್ದರೂ ಅದೆಲ್ಲಾ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಪಡಿನೆಳಲಿನಂತಿದೆ. ನಮ್ಮ ಮುಂದಿನ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಗಳಿಂದ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ತತ್ವ ಶಾಸ್ತ್ರ, ಯೋಗ ವಿಜ್ಞಾನ, ಸೌಂದರ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ ಮತ್ತು ಮನಃಶಾಸ್ತ್ರ ಇವುಗಳಿಂದಲೂ ಬೆಳಕು ಪಡೆದು ಧೀರವಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಪೂರ್ಣ ದೃಷ್ಟಿಯ ಕಡೆಗೆ ಮುನ್ನಡೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ."[೨೮]

ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಮಾತುಗಳು ನವೋದಯದ ಸಮನ್ವಯ ಭಾವದ ಪ್ರತೀಕದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಮೀಮಾಂಸ ತತ್ವಗಳು ಅನ್ಯಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಂದ ಬೆಳಕು ಪಡೆದು ಧೀರವಾಗಿ,ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಮುನ್ನಡೆಯಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಆಶಯ ಕೂಡ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿದೆ. ಅನ್ಯಜ್ಞಾನ ಶಿಸ್ತುಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಣೆ ಪಡೆಯಬೇಕು ಎಂಬುದು ಕುವೆಂಪು ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಆಶಯವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ನಿಲ್ಲದೆ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ಸಾಧ್ಯತೆಯಾಗಿ ಕೂಡ ಕಾಣಿಸಿದೆ. ಅವರ 'ರಸೋವೈಸಃ' ಕೃತಿಯ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಬಹುದು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅನ್ಯಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತುಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರಣೆ ಪ್ರಭಾವಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಗುಣ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಜನ್ಮಜಾತವಾಗಿಯೆ ಇದೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಮೇಲೆ ಸೂಚಿಸಿದ ಆಶಯವನ್ನು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಸಹ ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ . ಅನ್ಯಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತುಗಳನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ಅಲ್ಲಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಬೇಕಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ತರುವ ಕುವೆಂಪು ಮಾದರಿಯನ್ನು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಶ್ಲಾಘಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಅನ್ಯಶಾಸ್ತ್ರಗಳಿಂದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಹೊಸ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ತಮ್ಮ 'ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವ ಪ್ರತಿಭೆ ' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಾಗ ಪ್ರಬುದ್ಧ ವಿಮರ್ಶಕ ತನ್ನ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಪ್ರೇರಿತನಾಗಿ ಅದನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವ ನಿರಂತರ ಪ್ರಯತ್ನದ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ.

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. ರಾಘವೇಂದ್ರರಾವ್ ಎಚ್.ಎಸ್. – 'ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ' ಶತಮಾನದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ – ಪುಟ – ೨೬

೨. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಜಿ.ಎಸ್. – 'ಮುನ್ನುಡಿ' ಸಹೃದಯ ಸಂವಾದ

೩. ಶಾಂತಿನಾಥ ದೇಸಾಯಿ – 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಭಾಷೆ' – ಶತಮಾನದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ – ಪುಟ ೩೫೦

೪. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಜಿ.ಎಸ್. –'ಮೊದಲ ಮಾತು' – ಸೌಂದರ್ಯ ಸಮೀಕ್ಷೆ.

೫. ಶಾಂತಿನಾಥ ದೇಸಾಯಿ – ' ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಭಾಷೆ' – ಶತಮಾನದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ – ಪುಟ ೩೫೨.

೬. ನಾರಾಯಣ ಕೆ.ವಿ. – 'ಶ್ರೀ ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಿಂತನೆ' – ಬೇರು ಕಾಂಡ ಚಿಗುರು –ಪುಟ–೧೧೨.

೭. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯ ಬಿ.ಎಂ. – 'ಕನ್ನಡ ಮಾತು ತಲೆಯೆತ್ತುವ ಬಗೆ' – ಮಾತು ತಲೆಯೆತ್ತುವ ಬಗೆ' ಪುಟ ೭,೮.

೮. ಸುರೇಂದ್ರನಾಥ ಮಿಣಜಗಿ – 'ವಿನಾಯಕ ಗೋಕಾಕರ ವಿಮರ್ಶಾ ಮಾರ್ಗ ಮುಖ್ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ವಿವೇಚನೆ' – ಸಹೃದಯ ಸಂವಾದ – ಪುಟ ೧೨೮.

೯. ಬೇಂದ್ರೆ ದ.ರಾ. – 'ಕವಿ–ಸೃಷ್ಟಿ' – ಶತಮಾನದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಪುಟ ೭೬,೮೦.

೧೦. ಬೇಂದ್ರೆ ದ.ರಾ – ಉದ್ಧೃತ – 'ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ' – ಸಹೃದಯ ಸಂವಾದ – ಪುಟ ೬೪–೬೫.

೧೧. ಸುಬ್ಬಣ್ಣ ಕೆ.ವಿ. – 'ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ವ್ಯಸನ' – ಸುವರ್ಣ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಪುಟ ೨೦೭.

೧೨. ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿ – ' ಯುಗಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಕಾಸ' – ಮಾತು ತಲೆಯೆತ್ತುವ ಬಗೆ – ಪುಟ ೯೭.

೧೩. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಯು.ಆರ್. – 'ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಲೇಖಕ'–ಪ್ರಜ್ಞೆ – ಪರಿಸರ– ಸಾಹಿತ್ಯದ ಒಳಹೊರಗು ಪುಟ ೯೭.

೧೪. ಚನ್ನಯ್ಯ ಎಚ್.ಎಂ – 'ಬಸವಣ್ಣನವರ ನಾಲ್ಕು ವಚನಗಳು' – ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ – ಪುಟ ೧೩.

೧೫. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಸಿ.ಎನ್. – 'ಎಂ.ಜಿ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ – ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕೃತಿನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶಕ' – ಸಹೃದಯ ಸಂವಾದ – ಪುಟ ೨೯೩.

೧೬. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಜಿ.ಎಸ್. – 'ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ಕಾಲಾತೀತ ಸ್ಥಿತಿ' –ಶತಮಾನದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ – ಪುಟ ೨೮೨.

೧೭. ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿ – 'ಯುಗಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಕಾಸ'–ಮಾತು ತಲೆಯೆತ್ತುವ ಬಗೆ' – ಪುಟ ೧೦೬

೧೮. ಪೂರ್ಣಚಂದ್ರ ತೇಜಸ್ವಿ ಕೆ.ಪಿ. – 'ಹೊಸದಿಗಂತದೆಡೆಗೆ' – ವಿಮರ್ಶೆಯ ವಿಮರ್ಶೆ – ಪುಟ ೧೪.

೧೯. ರಾಮಚಂದ್ರ ಬರಗೂರು – 'ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ನೆಲೆ' – ಶತಮಾನದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ – ಪುಟ ೬೯೭.

೨೦. ಕೃಷ್ಣಪ್ಪ ಬಿ. – 'ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಜೀವನ' – ಮಾತು ತಲೆಯೆತ್ತುವ ಬಗೆ – ಪುಟ ೧೯೪–೧೯೫.

೨೧. ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿ – ' ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ' ಪ್ರತ್ಯಭಿಜ್ಞಾನ .

೨೨. ನಾರಾಯಣ ಕೆ.ವಿ. – 'ಕಾರಂತರ ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಶಿಲ್ಪ: ಒಂದು ಸಮೀಕ್ಷೆ' – ಬೇರು ಕಾಂಡ ಚಿಗುರು– ಪುಟ ೨೮೬.

೨೩. ಸುಬ್ಬಣ್ಣ ಕೆ.ವಿ. 'ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಹೀಗೆ ಬನ್ನಿ' – ಶತಮಾನದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ – ಪುಟ ೪೪೨–೪೪೩.

೨೪. ರಾಜಶೇಖರ ಜಿ – 'ಪದ್ಯ ಒಂದರ ಕುರಿತು ಭಿನ್ನಮತ' – ಮಾತು ತಲೆಯೆತ್ತುವ ಬಗ್ಗೆ – ಪುಟ ೩೦೪.

೨೫. ನಾಗರಾಜ ಡಿ.ಆರ್. – 'ಈಚಿನ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ' – ಅಮೃತ ಮತ್ತು ಗರುಡ' ಪುಟ ೧೧೯.

೨೬. ನಾಗರಾಜ ಡಿ.ಆರ್. – 'ಸಾಹಿತ್ಯ, ತತ್ವಜ್ಞಾನ, ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವುಗಳು ಇತ್ಯಾದಿ' – ಅಮೃತ ಮತ್ತು ಗರುಡ – ಪುಟ ೨೭.

೨೭. ನಾಗರಾಜ ಡಿ.ಆರ್. – 'ಶಕ್ತಿಶಾರದೆಯ ಮೇಳ' – ಪುಟ ೧೭ , ೧೮

೨೮. ಕುವೆಂಪು – 'ಮುನ್ನುಡಿ' ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ.

*****

ಅಧ್ಯಾಯ - ೪.

ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ವಿಧಾನ - ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ ಚರ್ಚೆ

೪.೧ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ವಿಧಾನವನ್ನು ಕುರಿತಾದ ನಿರ್ವಚನಗಳು

೪.೨ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆಯ ಪ್ರಧಾನ ನಿಯಮಗಳು

೪.೩ ಕನ್ನಡ ಸಮಾಜ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸ್ವರೂಪ

೪.೪ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆ ಮತ್ತು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶಾ ಬರಹ

೪.

ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ವಿಧಾನ – ಪರಿಕಲ್ಪನಾತ್ಮಕ ಚರ್ಚೆ

ಯಾವುದೇ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಅದನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಸಮಗ್ರ ಚರ್ಚೆ ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಆ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಕಾಲ–ಸನ್ನಿವೇಶದ ಪರಿಚಯವು ಅಗತ್ಯ. ಇದರರ್ಥ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಕಾಲ ದೇಶ ಬದ್ಧವಾಗಿರುತ್ತವೆಯೆಂದೇನೂ ಆಗಬೇಕಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಕಾಲ ದೇಶ ಬದ್ಧವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡರೂ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾಗುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಜಗತ್ತಿನ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಕೈಗಾರಿಕೀಕರಣಗೊಂಡ ಯೂರೋಪನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ರೂಪು ತಳೆದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಕೃಷಿಪ್ರಧಾನ ಚೈನಾದೇಶದಲ್ಲಿ ಪಡೆದುಕೊಂಡ ರೂಪಾಂತರ ಇಂಥ ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಬಲ್ಲದು. ಭೌತಿಕ ಜಗತ್ತನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಿ ಸಮಾಜದ ಆ ಮೂಲಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ಚಲನೆಯನ್ನು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ. ಇಂಥ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಪ್ರಮುಖ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯಾದ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ವಿಧಾನವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮೂಲತ: ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಸಮಾಜ, ಚರಿತ್ರೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಹಿರಿಮೆಯಾಗಿದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆಯ ಲೋಕ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿರುವುದು ಕನ್ನಡದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ. ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ತಾವು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ ದೇಶ–ಕಾಲದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಇಂಥ ಸೀಮಿತ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿದರೆ ಅವು ಇಲ್ಲಿ ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಅರ್ಥಪ್ರಭೇಧಗಳ ಪರಿಚಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಇಂಥ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆಯೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮೊದಲು ವಿವರಿಸಿಕೊಂಡು ನಂತರ ಅದು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಬಗೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ತರುವಾಯ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಸಮಾಜ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕೊನೆಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಕಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಾಯವನ್ನು ಮುಂದಿನಂತೆ ವಿಭಾಗೀಕರಿಸಿ ಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

೧. ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ವಿಧಾನವನ್ನು ಕುರಿತಾದ ನಿರ್ವಚನಗಳು

೨. ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆಯ ಪ್ರಧಾನ ನಿಯಮಗಳು

೩. ಕನ್ನಡ ಸಮಾಜಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸ್ವರೂಪ

೪. ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆ ಮತ್ತು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ

೪.೧. ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ವಿಧಾನವನ್ನು ಕುರಿತಾದ ನಿರ್ವಚನಗಳು

ದ್ವಂದ್ವಮಾನ ಅಥವಾ ಡಯಲೆಕ್ಟಿಕ್ಸ್ ಎಂಬ ಶಬ್ದವು 'ಡಾಯಿಲೆಗೊ' ಎಂಬ ಗ್ರೀಕ್ ಶಬ್ದದಿಂದ ಬಂದದ್ದಾಗಿದೆ. ಡಾಯಿಲೆಗೊ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ವಾದ-ವಿವಾದ ನಡೆಸು, ಸಂವಾದಿಸು, ಚರ್ಚೆ ಮಾಡು ಎಂಬರ್ಥಗಳಿವೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಇದನ್ನು ಸಮಾಜದ ಆ ಮೂಲಕ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಥವಾ ವಿವರಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನಾಗಿ ರೂಪಿಸಿದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ದ್ವಂದ್ವಮಾನವನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವನ್ನು ದ್ವಂದ್ವಮಾನ ಭೌತಿಕವಾದ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ದ್ವಂದ್ವಮಾನ ಭೌತಿಕವಾದ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಸ್ಪಷ್ಟ ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಭಾವನಾವಾದಿ ದರ್ಶನವನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವ ಮೂಲಕ.

ವಿಶ್ವದ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚಿಸುವ ಬಹುತೇಕ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿವೆ. ಇಂಥ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಎರಡು ಪ್ರಸ್ಥಾನಗಳಾಗಿ ವಿಭಾಗಿಸಬಹುದು. ಈ ಸ್ಥೂಲ ವರ್ಗೀಕರಣಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವುದು ಪ್ರಜ್ಞೆ ಅಥವಾ ಪರಿಸರ, ವಿಚಾರ ಅಥವಾ ಪದಾರ್ಥ, ಅರಿವು ಅಥವಾ ಇರವು ಇಂಬ ಸಂಗತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ತಾಳಿರುವ ನಿಲುವು. ಈ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಕೆಲವು ದಾರ್ಶನಿಕರು ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮೊದಲು ಅನಂತರ ಪರಿಸರ ಎಂದು ವಾದಿಸಿದರೆ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವು ದಾರ್ಶನಿಕರು ಪರಿಸರ ಮೊದಲು ಅನಂತರ ಅದನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮೂಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಕೆಲವರು ಪ್ರಜ್ಞೆ ಪರಿಸರವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಾದಿಸಿದರೆ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಪರಿಸರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪರಿಸರ ಅಥವಾ ಪದಾರ್ಥ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಾದಿಸುವವರನ್ನು ಭೌತವಾದಿಗಳೆಂದೂ, ಪ್ರಜ್ಞೆ ಪರಿಸರವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಾದಿಸುವವರನ್ನು ಭಾವನಾವಾದಿಗಳೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಪರಿಸರ, ಅಥವಾ ಅರಿವು ಮತ್ತು ಇರವು, ವಿಚಾರ ಮತ್ತು ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಸರಳವಾಗಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಹೀಗೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಕಲ್ಲು, ಮರ, ನೀರು ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಭೌತಿಕವಾಗಿ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತವೆ, ಕೈಯಿಂದ ಮುಟ್ಟಬಹುದಾಗಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಇವುಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಹೊರಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳ 'ಇರುವಿಕೆ 'ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಅಂದರೆ ಮನುಷ್ಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಹೊರಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವ ಭೌತಿಕ ವಸ್ತು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು 'ಪರಿಸರ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ 'ಪರಿಸರ' ಅಥವಾ ಪದಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಒತ್ತು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಪರಿಸರ ಅಥವಾ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳು ದಾರ್ಶನಿಕವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾರೆ. ರಷ್ಯಾದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಲೆನಿನ್ ಪರಿಸರವನ್ನು ಕುರಿತ ತಾಳುವ ನಿಲುವು ಹೀಗಿದೆ:

"ಪದಾರ್ಥವು (ಪರಿಸರ) ಒಂದು ದಾರ್ಶನಿಕ ದ್ರವ್ಯವಾಗಿದ್ದು ಅದರಿಂದ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಯಥಾರ್ಥ (obgective reality) ವನ್ನು ತಿಳಿಯಬಹುದಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಆ ವಸ್ತುನಿಷ್ಟ ಯಥಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳ ಮೂಲಕ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಪದಾರ್ಥವು ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರಿಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿ ಚೇತನವನ್ನು

ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಪದಾರ್ಥವು ಒಂದು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ಸತ್ಯವಾಗಿದ್ದು ಅದು ನಮಗೆ ಚೇತನದಿಂದ ಅರಿವಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ."[7]

ಲೆನಿನ್ ಅವರು ಪರಿಸರದ ಬಗ್ಗೆ ತಾಳುವ ನಿಲುವು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಲೇ ರೂಪಿತವಾದದ್ದು. ಪರಿಸರವು ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿನ ತಿಳುವಳಿಕೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಯಥಾರ್ಥ ಜ್ಞಾನ ಐಂದ್ರಿಯಿಕ ಮಾಧ್ಯಮದ ಮೂಲಕ ಚೇತನಕ್ಕೆ ಅರಿವಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಈಗ ಇನ್ನೊಂದು ಸಂಗತಿಯಾದ 'ಪ್ರಜ್ಞೆ'ಯನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವೇಚಿಸಬಹುದು. ಮಾನವ ಚೇತನದ ಹೊರಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರದ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳಿವೆ. ಅನುಭವ, ಭಾವನೆ, ಇಚ್ಛೆ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಅಂಥ ಸಂಗತಿಗಳು. ಇವುಗಳನ್ನು 'ಪ್ರಜ್ಞೆ' ಅಥವಾ ಚೇತನಾ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಭಾವನಾವಾದಿ ಮತ್ತು ಭೌತವಾದಿ ದಾರ್ಶನಿಕರ ನಡುವಣ ವ್ಯತ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ 'ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಪರಿಸರದ'ಬಗ್ಗೆ ಅವರು ಹೊಂದಿರುವ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು. ಭಾವನಾವಾದಿಗಳು ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಪರಿಸರವೆಂದರೆ ಭೌತವಾದಿಗಳು ಪರಿಸರದಿಂದ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮೂಲಭೂತ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಅವರಿಬ್ಬರ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರತಿಫಲಿಸಿದೆ.

ಭಾವನಾವಾದಿಗಳು ಜಗತ್ತು ವಿಶ್ವ ಚೇತನದಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಬದಲಾವಣೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಜೀವನವು ಅಷ್ಟೆ ಅದೊಂದು ಆಕಸ್ಮಿಕ, ಅದು ಮಾರ್ಪಾಡಾಗುವಂಥದಲ್ಲ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ಭೌತವಾದಿಗಳು ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವಂಥವು ಮತ್ತು ಬದಲಾವಣೆಯಾಗುತ್ತಿರುವಂಥವು ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಸಮಾಜ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ ಭೌತವಾದಿಗಳು. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು, ಸಮಾಜವನ್ನು ನಿರಂತರ ಪರಿವರ್ತನಶೀಲ ಎಂದು ಭೌತವಾದಿಗಳು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದರೆ, ಭಾವನಾವಾದಿಗಳು ಅದನ್ನು ಸ್ಥಗಿತವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಭೌತವಾದವನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ತನ್ನ ಲೋಕ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿತು. ಹಾಗೆಯೆ ಭೌತಿಕವಾದವನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ವಿವರಿಸಿದ್ದು ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ತರ್ಕದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವನ್ನು 'ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಭೌತಿಕವಾದ' ಎಂದು ಸಹ ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ತರ್ಕವನ್ನು ತತ್ವ ಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ವಿಕಾಸಗೊಳಿಸಿದ್ದು ಜರ್ಮನಿಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿ ಹೆಗೆಲ್. ಹೆಗೆಲ್‌ನ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ತರ್ಕ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಿತೆನ್ನಬಹುದು. ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ತರ್ಕದ ತಿರುಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬಹುದು: ಈ ಜಗತ್ತು ಕೊನೆಯಿಲ್ಲದಂತೆ ಪರಿಪೂರ್ಣತೆಯತ್ತ ಸಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ತಳಮಟ್ಟದಿಂದ ಸತತವಾಗಿ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಜಟಿಲವಾದ ಮೇಲ್ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ನಿರಂತರವಾದ ಗತಿಶೀಲತೆ ಎಂಬುದು ಸೃಷ್ಟಿಯ ನಿಯಮ ಎಂಬುದು ಹೆಗೆಲ್‌ನ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ತರ್ಕದ ತಿರುಳು. ಆದರೆ ಹೆಗೆಲ್‌ನ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ತರ್ಕದ ಮಿತಿಯೆಂದರೆ ಆತ ಇಂಥ ನಿರಂತರವಾದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಕಾರಣವನ್ನು 'ವಿಶ್ವ ಚೇತನ'ಕ್ಕೆ ಆರೋಪಿಸಿದ, ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಏಂಗೆಲ್ಸ್ ಇಂಥ ಮಿತಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಅದನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಿಶ್ವ ಚೇತನದ ಬದಲಾಗಿ ನಿರಂತರ

ಪರಿವರ್ತನಶೀಲತೆಗೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಏಂಗೆಲ್ಸ್ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇರಬಹುದಾದ ಸ್ವಯಂ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ನಡುವಿನ ಘರ್ಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ತರ್ಕವನ್ನು ಸಮಾಜದ ರಚನೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ.

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ದ್ವಂದ್ವಮಾನ ಭೌತಿಕವಾದದ ತರ್ಕದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ಪ್ರಕೃತಿ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜಗಳು ನಿರಂತರ ಕ್ರಿಯಾ ಶೀಲ ಮತ್ತು ಬದಲಾಗುತ್ತ ಇರುತ್ತವೆ. ಪ್ರಕೃತಿಯ ಒಳಗೆ ವಿರುದ್ಧ ಶಕ್ತಿಗಳಿವೆ. ಇಂಥ ವಿರುದ್ಧ ಶಕ್ತಿಗಳ ಸಂಘರ್ಷದಿಂದ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಸಂಭವಿಸುತ್ತವೆ. ಭಾವನಾವಾದಿಗಳು ಪ್ರಕೃತಿಯ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಘಟನೆಗಳನ್ನು 'ಆಕಸ್ಮಿಕ'ವೆಂದು ತಿಳಿದರೆ, ದ್ವಂದ್ವಮಾನತರ್ಕವು ಅವುಗಳನ್ನು 'ಅನಿವಾರ್ಯ'ವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಒಂದು ಘಟನೆ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುವುದಾಗಿಯೂ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಘಟನೆಯನ್ನು ಅದರ ಸುತ್ತ ಮುತ್ತಲಿನ ಘಟನೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ನೋಡದೆ ತಿಳಿಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ದ್ವಂದ್ವಮಾನ ತರ್ಕವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಭೌತವಾದವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ. ಇಂಥ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಯು.ಆರ್.ಅನಂತಮೂರ್ತಿಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ವಿಚಾರ ಪೂರ್ಣವಾದುದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಹೀಗಿದೆ:

"ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಇದು: ವ್ಯಕ್ತಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನಡುವೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿಯೋ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿಯೋ ಏರ್ಪಡುವ ಎಲ್ಲಾ ರೀತಿಯ ಸಂಬಂಧಗಳ ಒಟ್ಟು ಮೊತ್ತ ಒಂದು ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಯಾವ ರೀತಿಯ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಲಿ ಅದರ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸ್ವರೂಪ ನಿರ್ಣಯವಾಗುವುದು ಅದರ ತಳಪಾಯದಂತಿರುವ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೇಲೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ಉತ್ಪತ್ತಿ ಸಂಪಾದನಾ ಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಆದಾಗ್ಗೆಲ್ಲಾ ವ್ಯಕ್ತಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನಡುವಿನ ಎಲ್ಲಾ ಇತರ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲೂ ಸೂಕ್ತ ಮಾರ್ಪಾಟುಗಳು ಆಗುತ್ತವೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಇತಿಹಾಸದುದ್ದಕ್ಕೂ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

ಫ್ರಾಯ್ಡ್‌ನ ಮೂಲಭೂತ 'ಕಾಮ'ದಂತೆಯೇ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯೂ ಮನುಷ್ಯನ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಸರಳಗೊಳಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ಆದರೆ ಸುಖ ಸಂಕಟಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಇಂದಿನ ಸಮಾಜವನ್ನೇ ಆಗಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಒಟ್ಟು ಇತಿಹಾಸವನ್ನೇ ಆಗಲಿ ಅರಿಯಲು ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುವವನಿಗೆ ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಾದಿಯ ಸನಾತನ ತತ್ವಗಳಿಗಿಂತ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ವಸ್ತುವಾದ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಯೋಜನವುಳ್ಳ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ."[೨]

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಬಗ್ಗೆ ಸದಾಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರಿಗೆ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವು ಸಂದೇಹಗಳಿವೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ದೃಷ್ಟಿ ಮನುಷ್ಯನ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಸರಳಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಸಂದೇಹ ಅವರದು. ಹಾಗಾದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಮನುಷ್ಯನ ಸೂಕ್ಷ್ಮಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಸರಳಗೊಳಿಸುತ್ತದೆಯೆ ಎಂಬುದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಅಂಥ ಸರಳಗೊಳ್ಳುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆ ಯಾವುದು ಎಂಬುದು ಕೂಡ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವೆ. ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರ ಒಟ್ಟಾರೆ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯನ್ನು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಕಳೆದು ಹಾಕುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಆತಂಕ ಕೇಂದ್ರಿತ ಸಂದೇಹವಿದೆ. ಕಲಾತ್ಮಕತೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದ್ಧತೆಯ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅವರು ಹಲವು ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಹಿತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದ್ಧತೆ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಗೆ ಎರವಾಗಬಾರದು ಎಂಬುದು ಅವರ ನಿಲುವು.

ಕಲಾತ್ಮಕತೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯೇತರ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಬಗೆಗಿನ ನಡುವಿನ ಕರ್ಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಿಲುವು ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರದು. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಇಂಥ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಆತಂಕ ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರದು. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಆರ್ಥಿಕ ಅಂಶಗಳಿಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಉಳಿದ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ನೀಡಲಿಲ್ಲ ಎಂಬ ವಾದವು ಕೂಡ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಆರ್ಥಿಕ ರಂಗದ ತಳ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸುವ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಸಮಾಜದ ಮೇಲು ರಚನೆಯನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಅಧ್ಯಾತ್ಮವಾದದ ಸನಾತನ ತತ್ವಗಳಿಗಿಂತ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಮಾಜದ ಚಲನೆಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಪ್ರಯೋಜನ ಕಾರಿಯಾದದ್ದು ಎಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಕೂಡ ಅವರಲ್ಲಿದೆ. ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ತರ್ಕದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿಯೆ ಗುರುತಿಸಿದೆ.

೪.೨. ದ್ವಂದ್ವಮಾನದ ಪ್ರಧಾನ ನಿಯಮಗಳು

ದ್ವಂದ್ವಮಾನದ ತರ್ಕ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿದೆ. ಹೆಗೆಲ್‌ನ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ದ್ವಂದ್ವಮಾನ ವಿಧಾನವನ್ನು ಸಮಾಜದ ರಚನೆಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿ ಅದನ್ನು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಭೌತಿಕವಾದವನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿದ್ದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಏಂಗೆಲ್ಸ್. ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಅದು ಭಾವನಾವಾದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದು. ಅಗೋಚರವಾದ 'ವಿಶ್ವಚೇತನ'ದಿಂದ ವಿಕಾಸ ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಭಾವನಾವಾದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡಿ ಹಿಡಿದದ್ದು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಭೌತಿಕವಾದ. ಈ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಭೌತಿಕವಾದ ತನ್ನದೆ ಆದ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಇಂಥ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲನೆ ಮಾಡುತ್ತ ಹೋದಂತೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ವಿಧಾನದ ಸ್ಪಷ್ಟ ಅರಿವು ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳು ಇದರ ಪ್ರಧಾನ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಮುಂದಿನಂತೆ ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

೧. ಪ್ರಕೃತಿಯ ಘಟನೆಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಗಹನವಾದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೊಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ ಬದಲಿಗೆ ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಘಟನೆಯನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಅದರ ಹಿಂದು ಮುಂದಿನ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ.

೨. ಪ್ರಕೃತಿಯ ಘಟನೆಗಳು ಕೇವಲ ಒಂದನ್ನೊಂದು ಪ್ರಭಾವಿಸುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಬದಲಿಗೆ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಗತಿಶೀಲವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಅವುಗಳ ಗತಿ ಬದಲಾವಣೆ ಅವುಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಯಾ ನಾಶ ಹೊಂದುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ.

೩. ಪ್ರಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆ ಅಥವಾ ವಿಕಾಸವು ನಿಧಾನವಾಗಿ ಪರಿಮಾಣಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಆಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಬದಲಾವಣೆಯು ಒಂದು ಹಂತಕ್ಕೆ ತಲುಪಿ ವಸ್ತುವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು 'ಪರಿಮಾಣಾತ್ಮಕ ಪರಿವರ್ತನೆಯಿಂದ ಗುಣಾತ್ಮಕ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದು ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಈ ಬದಲಾವಣೆಯು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕ್ರಾಂತಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ.

೪. ಪ್ರಕೃತಿಯ ಎಲ್ಲಾ ಘಟನೆಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಆಂತರಿಕ ವಿರೋಧವು ಜಾರಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಆಂತರಿಕ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧಿ ಶಕ್ತಿಗಳ ಹೋರಾಟದಿಂದ ವಿಕಾಸವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ.

೫. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿಯೂ ಉನ್ನತಿಯು ತನಗಿಂತ ಮೊದಲಿನ ಘಟ್ಟದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕೊನೆಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಉನ್ನತಿಯ ಹೊಸ ಘಟ್ಟವನ್ನು ತಲುಪುತ್ತದೆ. ಹಾಗೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಅದರ ಎಲ್ಲಾ ವಿಕಾಸಮಾನ ತತ್ವಗಳು ಅಡಗಿರುತ್ತವೆ."[೩]

ದ್ವಂದ್ವಮಾನ ಭೌತಿಕವಾದದ ಪ್ರಧಾನ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದೇನೆಂದರೆ ಜಗತ್ತಿನ ಗತಿ ನಿತ್ಯ ಪರಿವರ್ತನಶೀಲವಾದದ್ದು. ಹೆಗೆಲ್‌ನ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ತರ್ಕ ಕೂಡ ಜಗತ್ತು ನಿತ್ಯ ಪರಿವರ್ತನಶೀಲವೆಂದೆ ವಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಇಂಥ ಪರಿವರ್ತನಶೀಲತೆಗೆ ಕಾರಣ 'ವಿಶ್ವಚೇತನ' ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಪ್ರಣೀತವಾದ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಭೌತಿಕ ವಿಧಾನ ಹೆಗೆಲ್‌ಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗುವುದು ಇಲ್ಲಿಯೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಪರಿವರ್ತನ ಶೀಲತೆ ಹೆಗೆಲ್ ಹೇಳುವಂತೆ ಹೊರಗಿನ ಅನ್ಯ ಶಕ್ತಿಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ವಾದ. ಸಮಾಜ ಅಥವಾ ಜಗತ್ತು ತನ್ನ ಒಡಲೊಳಗೆ ಅಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಸ್ವಯಂ ವೈರುಧ್ಯಗಳಿಂದಾಗಿಯೆ ಪರಿವರ್ತನೆ ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ನಿಲುವು. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಇಂಥ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಆಕಸ್ಮಿಕವೆಂದು ಭಾವಿಸದೆ ಅನಿವಾರ್ಯವೆಂದೆ ವಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜದ ಒಳಗಣ ಸ್ವಯಂ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಸದಾ ಘರ್ಷಿಸುತ್ತಲೇ ಇರುವಂತೆ ಅವು ಪರಸ್ಪರ ಏಕತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ನಡುವಣ ಘರ್ಷಣೆ ಮತ್ತು ಏಕತೆಗಳು ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಗತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಇವುಗಳು ಸದಾಕಾಲವು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವಂಥವು. ಜೊತೆಗೆ ಪ್ರತಿ ಹಂತವು ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ ಹಂತದ ಉನ್ನತಿಯನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸುತ್ತಲೇ ಮುಂದಿನ ಹೊಸಘಟ್ಟವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಪ್ರತಿ ವರ್ತಮಾನವು ಭೂತದ ನಿಷೇಧವನ್ನು ಮಾಡುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಭವಿಷ್ಯದ ಕನಸನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ.

೪.೩. ಕನ್ನಡ ಸಮಾಜಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸ್ವರೂಪ:-

ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಬಹಳಷ್ಟು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದರೂ ಬಹುಪಾಲು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯ ನಿರ್ಧಾರಕ ಶಕ್ತಿಗಳಾದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಆಸಕ್ತಿ ವಹಿಸಿದ್ದು ಕಡಿಮೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು 'ಸೌಂದರ್ಯ'ದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ನೋಡುವ ಇಂಥ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು 'ಸೌಂದರ್ಯದ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದು ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮಾಜದ ಸಂಬಂಧಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅಂಶವನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತವೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿಯೆ ಬಹುಪಾಲು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಅಗತ್ಯತೆಗಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಬೌದ್ಧಿಕ ಕಸರತ್ತಿನಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಇಂಥ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಾ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು. ಅದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಜೀವನದೊಂದಿಗೆ ಹೊಂದಿರಬೇಕಾದ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಒತ್ತು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಸಮಾಜ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಎಲ್ಲಾ ಸಮಾಜ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು 'ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ' ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದೇ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ಸರಳವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾತ್ರ ಸಮಾಜ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದುದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಜಾಡನೋವ್‌ನಂಥ ವಿಮರ್ಶಕರಿರುವಂತೆ ಲುಕಾಚ್ಸನಂಥ ಉದಾರವಾದಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶಕರು ಇದ್ದಾರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಪಕ್ಷದ ತತ್ವವನ್ನು ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡಬೇಕು.

ವಿಮರ್ಶೆ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪಕ್ಷದ ತತ್ವದ ಅನುಷ್ಠಾನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆಯೇ ಅಥವಾ ಇಲ್ಲವೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಪತ್ತೆ ಹಚ್ಚಬೇಕು ಎಂಬ ಜಾಡ್ನೋವ್‌ನಂಥ ವಿಮರ್ಶಕರ ವಿಮರ್ಶೆಗಿಂತ ಲುಕಾಚ್ಸನಂಥವರ ಉದಾರವಾದಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಅಂಶ ಈಗಾಗಲೇ ಚರ್ಚಿತವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅಧ್ಯಯನದ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನಾಗಿ ಹೊಂದಿರುವುದರಿಂದ ಹಿಂದೆ ಸೂಚಿಸಿದ ಜಾಗತಿಕ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಹೋಗಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಬಹಳಷ್ಟು ವೇಳೆ ಸಮಾಜ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಲ್ಲವನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಂಥ ಪರಿಗಣನೆ ಸರಿಯಾದುದಲ್ಲ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೂ ಇದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಮತ್ತು ಚಂದ್ರಶೇಖರ ನಂಗಲಿ ಅವರ ಬರಹಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಉಳಿದ ವಿಮರ್ಶಾವಲಯ ಸಮಾಜಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ವಿಭಿನ್ನವಾದವುಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿಲ್ಲ. ಇಂಥ ಭಿನ್ನವಾದಗಳನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಮುಂದೆ ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಮೂಲತಃ ಒಂದು ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಅದು ಅನುಸಂಧಾನಕ್ಕಾಗಿ ಡಯಲೆಕ್ಟಿಕಲ್ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ನೆಲೆಯಿಂದಲೆ ಹೊರಡುವ ಕೇಶವ ಶರ್ಮ ಅವರು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಒಳಗೊಂಡ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಮುಂದಿನಂತೆ ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

೧. "ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ತತ್ವಗಳಿಗೆ ಸಮಾಜವೇ ಕೇಂದ್ರ.
೨. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೆನ್ನುವುದು ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿರುವಂಥದ್ದು.
೩. ಕಲಾಕೃತಿಯೆನ್ನುವುದು ಕೇವಲ ಸೌಂದರ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಸೌಂದರ್ಯ ಎನ್ನುವ ಅಂಶವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವುದಿಲ್ಲ.
೪. ಕಲಾಕೃತಿಯಲ್ಲಿರುವ ವಸ್ತು ಮತ್ತು ಲೇಖಕನ ಮನೋಸ್ಥಿತಿಗೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧವಿರುತ್ತದೆ.
೫. ಕಲಾಕೃತಿಯೊಂದರ ಚರ್ಚೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಕೃತಿಯೊಂದರ ತಾತ್ವಿಕ ಚರ್ಚೆಯು ಹೌದು.
೬. ಕೃತಿಗೂ ಒಂದು ಕಾಲದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಚರಿತ್ರೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ.
೭. ಕಲಾಕೃತಿಯ ವಸ್ತು ಅದರ ರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ.
೮. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯಿರುತ್ತದೆ.
೯. ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಂಬಂದಗಳ ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತದೆ".[೪]

ಕೇಶವಶರ್ಮರು ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡಿರುವ ಈ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶಾ ವಿಧಾನವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ 'ಕೃತಿಗೂ ಒಂದು ಕಾಲದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಚರಿತ್ರೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ' ಎನ್ನುವ ಅಂಶವನ್ನು ಕುರಿತು ಬಹಳಷ್ಟು ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿವೆ. ಒಂದು ಕೃತಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಒತ್ತಡದಿಂದ ರೂಪು ತಳೆದರೂ ಅದನ್ನು ಮೀರಿ ನಿಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲವೆ ? ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಅದನ್ನು ಮೀರಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ ಅದನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಚರಿತ್ರೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಾದರೂ ಏನಿದೆ? ಎನ್ನುವುದು ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಿ.ವೀರಣ್ಣನವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಹೀಗಿದೆ:

"ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕಾಲದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೂ ಅದರದೇ ಆದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ ಮೈಗೂಡಿರುವುದರಿಂದ ಆ ಕಾಲದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದಲೇ ಆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಅರ್ಥ ಪೂರ್ಣವಾಗುತ್ತದೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶಕ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕೃತಿಯನ್ನು ಆ ಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಟ್ಟು ನೋಡುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ"[೫]

ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೂ ತನ್ನಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಕಾಲದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಾಗ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಅಧ್ಯಯನ ಅರ್ಥ ಪೂರ್ಣತೆ ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಸಮರ್ಥವಾದುದಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯ ಭಿತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬದ್ಧಗೊಳಿಸುವ ಸ್ಥಗಿತ ವಿಧಾನವು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯೆ ಹೊರತು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಚಂದ್ರಶೇಖರ ನಂಗಲಿ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿಮರ್ಶೆ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಭಿತ್ತಿಯಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದು ಕಾಲ–ದೇಶ ಬದ್ಧವಾಗಿ ಮೂಡಿಯೂ ಅದರಾಚೆ ನಿಲ್ಲಬಲ್ಲ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿಧಾನ ಗಮನಿಸದೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಗ್ರಹಿಕೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಚಲನ ಶೀಲವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಸಿ.ವೀರಣ್ಣನವರು ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯೆಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿಧಾನವನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಲ–ದೇಶ–ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಯೂ ಅದನ್ನು ಮೀರುವ ಗುಣವನ್ನು ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

"ಒಂದು ಜೀವಂತ ಸನ್ನಿವೇಶದ ದಾಖಲೆಯಾಗುವ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಬಗೆಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಬಗೆಯ ವಸ್ತುಗಳು 'ಪ್ರಕ್ರಿಯಾರಹಿತವಾದವು ಸ್ಥಗಿತವಾದವು. ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯ ವಸ್ತುಗಳು 'ಪ್ರಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾದವು: ಚಲನಶೀಲವಾದವು, ಉತ್ಖನನದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವ ಎಲುಬುಗಳು ಎಂದೋ ಸಂಭವಿಸಿದ ಭೂಕಂಪದ ಅನಾಹುತದ ಕುರುಹಾದ ಬೂದಿ ಮುಂತಾದವು ಮೊದಲ ಬಗೆಗೆ ಸೇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಈ ಬಗೆಯದಲ್ಲ. ಅದು ಕಾಲವೊಂದರಲ್ಲಿ ರೂಪು ತಳೆಯುತ್ತದೆ ನಿಜ. ಆದರೆ ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟು ಬೀಳುವುದಿಲ್ಲ ಅಥವಾ ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದಲ್ಲವೇ? ತನ್ನ ಕಾಲದ ತಿಕ್ಕಾಟದಿಂದಲೇ ಮೈ ತಳೆದ ಕೃತಿಯೊಂದು ನಿಧಾನವಾಗಿ ತನ್ನದೆ ಆದ ಸ್ವತಂತ್ರ ಕಕ್ಷೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡು ಹೊರ ಬಂದಾಗ ಅದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಉತ್ತಮಿಕೆಯನ್ನು ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದು."[೬]

ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶದ ತಿಕ್ಕಾಟದಿಂದ ರೂಪು ತಳೆಯುತ್ತದೆ. ಎಂಬುದನ್ನು ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಈ ರೀತಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಕೃತಿ ತನ್ನದೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಕಕ್ಷೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡು ಕಾಲದ ಕಟ್ಟನ್ನು ಮೀರುವುದರಿಂದ ಮಾತ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಉತ್ತಮಿಕೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವರು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ಯಾವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಬೇಕು? ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಕೃತಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವ ನೀಡಬೇಕೋ? ಅಥವಾ ಕೃತಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಸ್ವತಂತ್ರ ಕಕ್ಷೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದರ ಅರ್ಥ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಬೇಕೋ? ಎಂಬ

ಪ್ರಶ್ನೆಯಿದು. ಸಿ. ವೀರಣ್ಣನವರು ತಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಹೇಳಿದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಒತ್ತು ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ನಿಲುವನ್ನು ತಾಳುತ್ತದೆ. ಕೃತಿಗೂ ಒಂದು ಕಾಲದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಚರಿತ್ರೆಗೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿ 'ಕೃತಿಯನ್ನು ಸ್ಥಗಿತವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಲದ ಕಟ್ಟಿಗೆ ಬದ್ಧಗೊಳಿಸಿ ಚರ್ಚಿಸುವುದಾದರೆ 'ಸಮಕಾಲೀನ ವಿವರಗಳಿಂದ ತುಂಬಿದ ಬಖೈರೊಂದು ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ' ಎಂಬ ನಿಲುವಿಗೆ ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಮತ್ತು ಸಿ. ವೀರಣ್ಣನವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಕನ್ನಡ ಸಮಾಜ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಇರಬಹುದಾದ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಇಂಥ ಭಿನ್ನತೆಯನ್ನು ಮೊದಲು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದು ಚಂದ್ರಶೇಖರ ನಂಗಲಿಯವರ ಕೃತಿ. ಅವರು ತಮ್ಮ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂದರೆ 'ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಭೌತಿಕವಾದಿ ತರ್ಕದ ಮೇಲೆ ನಿಂತ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾತ್ರ ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ತತ್ವಗಳು ಆದರ್ಶವಾದಿ ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ನಿಲುವು ಮುಂದಿನಂತಿದೆ:

"ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದ ಚಿಂತಕರಲ್ಲೊಬ್ಬರಾದ ಆವೆರ್ನೆಜಿಸ್ ಅವರು ತಮ್ಮ ಪೂರ್ವ ಪಕ್ಷವನ್ನು ಆದರ್ಶವಾದಿ ಸೌಂದರ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರ ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ವಸ್ತುವನ್ನು ಕುರಿತ ಗ್ರಹಿಕೆ ಮತ್ತು ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಆದರ್ಶವಾದಿ ಸೌಂದರ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಸೌಂದರ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾದ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರ್ಶವಾದಿ ಸೌಂದರ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರವು ವಸ್ತುವನ್ನು ದುರಂತ - ವಿನೋದ, ವೀರ-ಕರುಣ, ಶೃಂಗಾರ ಎಂಬಂತೆ ಕೃತಕವಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕಾಲ ದೇಶ ಬದ್ಧವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ಸ್ಥಗಿತವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಸೌಂದರ್ಯಶಾಸ್ತ್ರವು ವಸ್ತುವಿನ ಕೃತಕ ವಿಂಗಡಣೆಯನ್ನಾಗಲಿ ಅಥವಾ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕಾಲದೇಶ ಬದ್ಧಗೊಳಿಸುವ ಸ್ಥಗಿತ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನಾಗಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಬದುಕಿನ ಅಖಂಡತೆ ವೈವಿಧ್ಯತೆ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಗಳಿಂದ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ವಸ್ತುವನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಸೌಂದರ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಚಲನಶೀಲ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶಕರು ಕೂಡ ವಿ.ಜಿ.ಬೆಲೆನ್‌ಸ್ಕಿ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಮನಗಂಡಿದ್ದಾರೆ".[೭]

ಅಖಂಡವಾದ ವಸ್ತುವಿನ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಕೃತಕವಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸುವ ವಿಧಾನವಾಗಲಿ, ಜೊತೆಗೆ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕಾಲ ದೇಶ ಬದ್ಧವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ನೋಡುವ ಸ್ಥಗಿತ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾಗಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲ ಎಂಬ ಸ್ಪಷ್ಟ ನಿಲುವು ಚಂದ್ರಶೇಖರ ನಂಗಲಿಯವರದು. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿಧಾನದ ಮುಂದುವರಿದ ರೂಪವನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ಪರಿಪಾಠದ ಬಗ್ಗೆ ಅವರು ಅಚ್ಚರಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮೇಲಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ವಿಧಾನದ ಬಗ್ಗೆ ಇರಬಹುದಾದ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ನೋಟ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಪರಿಚಯಿಸಲು ವಸ್ತುವನ್ನು ಕಾಲ - ದೇಶ ಬದ್ಧವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವ 'ಸ್ಥಗಿತವಾದ' ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿಧಾನವನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವ ಪರಿಪಾಠ ಒಂದು ವಲಯದಲ್ಲಿದ್ದರೆ , ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಕಾಲ-ದೇಶದ ಹಂಗು ತೊರೆದ ಚಲನ ಶೀಲತೆಯನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂದು ಗ್ರಹಿಸುವ ಪರಿಪಾಠ ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಾಯದ ಮೊದಲಲ್ಲೆ ಹೇಳಿದ ಹಾಗೆ ಎಲ್ಲಾ ಸಮಾಜ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲ.

ಆದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾತ್ರ ಸಮಾಜ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದದ್ದೆ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುವನ್ನು ಸ್ಥಗಿತವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿಧಾನವನ್ನು ಸಮಾಜ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿ , ಚಲನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಅಂತರ್ಗತಿಸಿಕೊಂಡ ದ್ವಂದ್ವಮಾನ ವಿಧಾನವನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂದು ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ.

೪.೪. ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆ ಮತ್ತು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ

ವಸ್ತುವಿನ ಅಖಂಡ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ತನ್ನ ನಿಲುವನ್ನಾಗಿ, ಹಾಗೆಯೆ ಚಲನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂದು ಹಿಂದೆ ಸೂಚಿಸಿದೆ. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಮೊದಲ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ರೂಪಿತವಾದದ್ದು. ಆದರೆ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಬಂದಿರುವ ಬಹಳಷ್ಟು ಲೇಖನಗಳು ಅವರ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಭಿನ್ನ ರೀತಿಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿವೆ. ಇಂಥ ಭಿನ್ನ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವ ಮೂಲಕ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ನೆಲೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಬಗ್ಗೆ ನಟರಾಜ ಹುಳಿಯಾರ ಅವರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಇದು :

"ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಚಿಂತಕರಾಗಿ ತಮ್ಮ ಓರಗೆಯ ಪ್ರಗತಿಪರ ಲೇಖಕರಂತೆ ಭಾರತದ ಭೂತ ಕಾಲವನ್ನು ಅನುಮಾನದಿಂದ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ನಾಲ್ಕೈದು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಏಕಾಏಕೀ ಇದೇ ಭೂತದಿಂದ ಅಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜೀವನ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಅಗೆಯಲು ಹೊರಟರು........ 'ಅಮೃತ ಮತ್ತು ಗರುಡ'ದ ಜಾಣ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಗುರುತೇ ಇರದಂಥ ಬರವಣಿಗೆ ಅವರ ಈಚಿನ ಪುಸ್ತಕ 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ'ದಲ್ಲಿದೆ. ಅವರು ಡಯಲೆಕ್ಟಿಕಲ್ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ಕಥನ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಹಾರಿದ್ದು ಆ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ"[೮]

ನಟರಾಜ ಹುಳಿಯಾರ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಎರಡು ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. 1. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಡಯಲಿಕ್ಟಿಕಲ್ ವಿಧಾನದ್ದು ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ೨. ಡಯಲೆಕ್ಟಿಕಲ್ ವಿಧಾನ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ' ಕೃತಿಯ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಆಶ್ಚರ್ಯದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಭೂತವನ್ನು ಅನುಮಾನದಿಂದ ನೋಡುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಗ್ರಹಿಕೆ ಎನ್ನುವ ನಟರಾಜ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಭೂತವನ್ನು ಆರಾಧಿಸುವ ಅಥವಾ ಅನುಮಾನಿಸುವ ಎರಡೂ ನೆಲೆಗಳು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಪರಂಪರೆಯ ಪೂಜೆಗಿಂತ ಪರಂಪರೆಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮುಖ್ಯ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಎನ್ನುವ ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ ಅವರ ನಿಲುವು ಕೂಡ ಇಂಥ ನೆಲೆಯಿಂದ ಮೂಡಿದ್ದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಹಿಂದಿನ ಪರಿಮಾಣಾತ್ಮಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳು ಮುಂದಿನ ಗುಣಾತ್ಮಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಭೂತವನ್ನು ಅನುಮಾನಿಸದಿದ್ದ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ವಿಧಾನ ಬದಲಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವಂತಿಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದೂ 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ'ದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದಿನ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿದ್ದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದ್ಧತೆ ಮಸುಕಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇಷ್ಟಿದ್ದೂ ನಟರಾಜ ಹುಳಿಯಾರ ಅವರು ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ

ಮೊದಲ ಘಟ್ಟದ ಬರಹವನ್ನು ಡಯಲೆಕ್ಟಿಕಲ್ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ನಿಲುವೆಂದು ಹೇಳುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾದದ್ದು. ಕನ್ನಡದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಾ ಚಂದ್ರಶೇಖರ ನಂಗಲಿಯವರು ಜಿ. ರಾಜಶೇಖರ ಮತ್ತು ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ವಿಧಾನದ ವಿಮರ್ಶೆ ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕನ್ನಡದ ಸಮಾಜಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಲ್ಲವೂ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಅವರ ವಾದ. ಸಮಾಜ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಪ್ರಸ್ತಾಪವನ್ನು ಸಹ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಅವರು ಕೊಡುವ ಕಾರಣ ಹೀಗಿದೆ:

"ಸಮಾಜ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಈ ಮೂರು ಬಗೆಯ ವಿಮರ್ಶಾ ದೃಷ್ಟಿಗಳಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಉದ್ದೇಶ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜರ ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ದೃಷ್ಟಿ, ನಿಗಮನ ದೃಷ್ಟಿ, ಏಕರೂಪಾತ್ಮಕ ದೃಷ್ಟಿಗಳ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂಮಿಶ್ರಣವಿದೆ. ಕೆಲವೆಡೆ ಅನುಗಮನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಮರ್ಶಿಸುವ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ, ಇನ್ನು ಕೆಲವೆಡೆ ನಿಗಮನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಗೊಂದಲ ಸಾಲದೆಂಬಂತೆ ಏಕರೂಪಾತ್ಮಕ ಈ ಮೂರು ದೃಷ್ಟಿಗಳು ಕಂಡು ಬರುವುದರಿಂದ ಅವರನ್ನು ಐಕ್ಯತ್ರಯದ ವಿಮರ್ಶಾ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ಕೊಡಬೇಕಷ್ಟೇ."[೯]

ನಟರಾಜ ಹುಳಿಯಾರ ಮತ್ತು ಚಂದ್ರಶೇಖರ ನಂಗಲಿ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕುರಿತಾಗಿ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿರುವ ಭಿನ್ನ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಅರಿವಿಗೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಇಬ್ಬರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲೂ ಇರುವ ಸಮಾನ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ವಿಧಾನದಿಂದ ಪ್ರೇರಣೆ ಹೊಂದಿದೆ ಎಂಬುದು ಹಾಗೆಯೆ ಈ ಎರಡು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಹಾಕುತ್ತವೆ.

೧. ದ್ವಂದ್ವಮಾನ ಭೌತಿಕವಾದ ಸಮಾಜವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ಭೂತವನ್ನು ಅಗೆಯಲು ಹೋದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಇಂಥ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ಬದಲಾಗಿ ಹೋಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವೇ?
೨. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಕುರಿತ ಬರೆದ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಇಡೀ ಲೇಖನವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಕೆಲವು ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಆಯ್ದು ಇದು ಅನುಗಮನ, ನಿಗಮನ, ಏಕರೂಪಾತ್ಮಕ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವ ವಿಧಾನ ಸರಿಯಾದುದೇ? ಈ ಎರಡು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ.

ಇದಕ್ಕೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಬರಹಗಳನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದು ಸರಿಯಾದ ಮಾರ್ಗ. ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕನ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಪರಿವೀಕ್ಷಿಸಲು ಕೆಲವು ಸಾಲುಗಳನ್ನು ಆಯ್ದು ಅದಕ್ಕೆ ಹಣೆಪಟ್ಟಿ ಕಟ್ಟುವುದಕ್ಕಿಂತ ಒಟ್ಟಾರೆ ಬರಹಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ತಾತ್ವಿಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು ಸರಿಯಾದ ಕ್ರಮವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಹಿಂದೆ ಎತ್ತಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದದ್ದು ಯಾವುದರ ಜೊತೆಗೆ ? ತಾತ್ವಿಕತೆ ? ವಸ್ತು ? ಆಕೃತಿ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಿಸಬೇಕಾದ್ದು ಆಕೃತಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶಕ ಫ್ರೆಡರಿಕ್ ಜೇಮ್ಸ್‌ನ ಮಾತಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಾದರೆ ರೂಪನಿಷ್ಠರೂ 'ಆಕೃತಿ'ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಗಮನ ಕೊಡುತ್ತಾರಲ್ಲ ಎಂಬ ಅನುಮಾನ ಇಲ್ಲಿ ಬರುವುದು ಸಹಜವಾದುದು. ಈ ಅನುಮಾನವನ್ನು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಊಹಿಸಿ ತಮ್ಮ ನಿಲುವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ.

"ಆದರೆ ಈ ನಿಲುವಿಗೂ ರೂಪನಿಷ್ಠರ ನಿಲುವಿಗೂ ತುಂಬಾ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ರೂಪ ನಿಷ್ಠರಿಗೆ ಆಕೃತಿಯೇ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಪ್ರಾರಂಭ ಮತ್ತು ಕೊನೆ. ಆದರೆ ಈ ಡಯಲಿಕ್ಟಿಕಲ್ ವಿಮರ್ಶಾ ವಿಧಾನ ಹಾಗಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಆಕೃತಿ ಅಂತಿಮ ಮುಖಾಮುಖಿ. ಏಕೆಂದರೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಉತ್ಪಾದನೆಯಾದ ವಸ್ತುವೆಂಬುದು ತನ್ನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಸೂಕ್ತ ಆಕೃತಿಯನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.(ಹೊಸ ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಂಬಂಧಗಳ ವಸ್ತು ಹಳೆಯ ಆಕೃತಿಗಳನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡಿ ಹೊಸ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ ಹಾಗೆ).ಆದ್ದರಿಂದ ವಸ್ತುವಿನ ತರ್ಕ ಮತ್ತು ಆಕೃತಿಯ ನಿರ್ಮಾಣ ಇವೆರೆಡರ ನಡುವೆ ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದ್ದೂ ಲೇಖಕನ ಸಾಂದ್ರತೆ ಶಕ್ತಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಆಕೃತಿ ರೂಪು ತಳೆಯುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದರ ಆಕೃತಿಯೇ ಎಲ್ಲ ಚಾರಿತ್ರಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಸ್ಥಿತಿಗಳ ಘನೀಕೃತ ರೂಪವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನೆಲ್ಲ ಗಾಢ ಸಿದ್ಧತೆಯೊಂದಿಗೆ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಮರ್ಶಕ ಆಳದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ವಿಮರ್ಶಕನೂ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ"[೧೦]

ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿರುವ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನ ಧೋರಣೆಯದು ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಹಾಗೆಯೆ ಆಕೃತಿಯನ್ನೆ ಆರಂಭ ಮತ್ತು ಕೊನೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ಆಕೃತಿನಿಷ್ಟ ವಿಮರ್ಶೆಗಿಂತಲೂ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೆ ಇದೆ. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ವಿಧಾನದಿಂದ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ತೊಡಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಇಂಥ ಭಿನ್ನತೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ತರ್ಕ ವಿಮರ್ಶೆಯು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದದ್ದು ಆಕೃತಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ತರ್ಕ ವಸ್ತುವೆ ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂದೇ ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಆಕೃತಿಯ ಜೊತೆಗೆ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶಕ ಕೇವಲ ಭಾಷಿಕ ಶರೀರವನ್ನು ಮಾತ್ರವೇ ರಕ್ಷಿಸಲಾರ. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಮಾಡಿರುವ ಕಾವ್ಯದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಈ ಅಂಶ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೇವಲ ಭಾಷಿಕ ಶರೀರದ ಬಗ್ಗೆ ಗಮನವಹಿಸದೆ ಕವನವನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಉತ್ಪನ್ನವೆಂಬಂತೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಕ್ರಮ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಆಕೃತಿಯೊಂದಿಗೆ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡ ವಿಮರ್ಶಕ ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ, ವಿಮರ್ಶಕನೂ ಆಗಿರಬೇಕಾದ್ದು ಅನಿವಾರ್ಯವೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಲೋಲುಪತೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸದೆ ಇರುವ ಎಚ್ಚರ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಜೀವಂತವಾಗಿಸುತ್ತದೆ. ತತ್ವಗಳು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡಿಯೋ ಕೈ ದೀವಿಗೆಯೋ ಆಗದಿದ್ದರೆ ಅವುಗಳು ನಿರುಪಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಅವರ ಅಭಿಮತ ಸಹ ಅವರನ್ನು ಸಮಾಜ ಮುಖಿಯಾಗಿಸುತ್ತದೆ. ಡಿ.ಆರ್.

ನಾಗರಾಜ ಅವರು 'ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮುಖ್ಯ ವಾಗ್ವಾದಗಳು: ನವ್ಯ ಚಳುವಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ' ಎನ್ನುವ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಮುಂದಿನಂತೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ:

"ಎಲ್ಲ ಹೊಸ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಗಳೂ ಸಹ ಪಿತೃಹತ್ಯೆಯ ಪಾಪವನ್ನು ತಮ್ಮ ಒಡಲೊಳಗೆ ಹೊತ್ತುಕೊಂಡೆ ರೂಪುತಳೆದಿರುವಂಥವು. ಹಳೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪಿತೃ ರೂಪಗಳನ್ನೂ, ನಾಯಕರೂಪಗಳನ್ನೂ ಹತ್ಯೆಗೈಯದೆ ಹೊಸ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಹುಟ್ಟಿ ಬರುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಇಂಥ ಪಿತೃಹತ್ಯಾತ್ಮಕ ಕ್ರಿಯೆ ಎಲ್ಲಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಗಳ ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ವಾಗ್ವಾದಗಳ ಒಂದು ಮೂಲಭೂತ ಅಂಶವಾಗಿರುತ್ತದೆ."[೧೧]

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಗ್ರಹಿಕೆ ಹೊಸ ಉತ್ಪಾದನಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಹಳೆಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಪ್ರಗತಿಯ ತತ್ವವು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹಳೆಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ನಾಶದೊಂದಿಗೆ ಹೊಸ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಉದ್ಭವವನ್ನು ಒಟ್ಟಾಗಿ ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಮತ್ತೊಂದನ್ನು ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಳೆಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಭಾಗಶ: ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಅದನ್ನು ಉತ್ತಮ ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದಲ್ಲಿ ಮನ್ನಣೆಯಿಲ್ಲ. ಗಾಂಧೀಜಿಯವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಟ್ರಸ್ಟೀಶಿಪ್ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹಾಗೆಯೆ ಹೊಸ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದರ ಕನಸು ಇಲ್ಲದ ಹಳೆಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ನಾಶವನ್ನು ಸಹ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಸಮ್ಮತಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಮೇಲಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು ಈ ಅಂಶವೇ. ಯಾವುದೇ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಚಳವಳಿ ಒಂದು ಶೂನ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಚಳವಳಿಗಳನ್ನು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಪ್ರಯೋಗಶೀಲತೆಯಿಂದ ಮೂಡಿದವು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಬದಲಾವಣೆಯು ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ಸಂಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಅದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯಿಂದಾಗಿಯೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಹಳೆಯ ಚಳುವಳಿಗಳ ನಾಶದೊಂದಿಗೆ ಹೊಸ ಚಳವಳಿಗಳ ಹುಟ್ಟನ್ನು ಅನಿವಾರ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿಯೆ 'ಪಿತೃ ಹತ್ಯೆಯೆ ಪ್ರಗತಿಯ ಹೆದ್ದಾರಿ' ಎಂಬ ನಿಲುವಿಗೆ ಅವರು ಬರುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ವಿಧಾನ ಕೂಡ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಬಹಳಷ್ಟು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಅದನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ಸೇರದ ಭಿನ್ನ ವೈರುಧ್ಯಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಿರುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು 'ದ್ವೈತೀಯ ನೆಲೆ'ಯಲ್ಲಿ ಪರಿಭಾವಿಸಿರುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು. ಹಲವೊಮ್ಮೆ ಇಂಥ ದ್ವೈತೀಯ ನೆಲೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ 'ಸರಳ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಗಳಿವೆ. ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಹೋಗಿ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ' ಬಹುತ್ವದ ಆರಾಧನೆಯ ನೆಲೆ ಕೂಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಂಥ ಬಹುತ್ವಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಅದೇ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುವ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುವುದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಭೌತಿಕ ವಿಧಾನವೆ ಆಗಿದೆ. ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಿ:

"ವೈದಿಕ ದೇವತೆಗಳು ಮತ್ತು ಜನಪದ ದೇವತೆಗಳು ಎನ್ನುವ ಶುದ್ಧಾಂಗವಾದ ವರ್ಗೀಕರಣ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ್ದು. ಅತಿಗೆ ಒಯ್ದಾಗ ಅದು ಕೃತಕವಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನನ್ನ ಮೊದಲ ಪ್ರಮೇಯ ಒಟ್ಟು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದ್ದು. ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು ವೈದಿಕ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿರುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಒಳಗಡೆಯೆ ಅವೈದಿಕ ದೇವ-ದೇವಿಯರ ಸ್ಪರ್ಶವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಯಾವುದನ್ನು ಜನಪದ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿರುತ್ತೇವೆಯೋ ಅದರ ಒಳಗಡೆಯ ವೈದಿಕ ದೇವ-ದೇವಿಯರ ಸ್ಪರ್ಶವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ದುರಾದೃಷ್ಟವಶಾತ್ ಕಳೆದ ನೂರು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ದೇವ-ದೇವಿಯರನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುತ್ತ ಬಂದಿರುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿಯೆ ವೈದಿಕ ಬೇರೆ , ಜಾನಪದ ಬೇರೆ ಅನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆ ಬೇರೂರಿ ಹೋಗಿದೆ. ಇಂಥ ಕ್ರಮ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ದೋಷಪೂರಿತವಾದದ್ದು. ಅಂದರೆ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮಾಡುವಾಗ ಇಂಥ ದ್ವೈತ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸುವುದು ತಪ್ಪು. ಇಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ - ಜನಪದ, ವೈದಿಕ-ಅವೈದಿಕ, ಇವುಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣ ವಿರೋಧಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ."[೧೨]

ವೈದಿಕ-ಅವೈದಿಕ ಅಥವಾ ಜನಪದ ಶಿಷ್ಟ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ವೈರುಧ್ಯಗಳೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ವಿಧಾನದ ಬಗ್ಗೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರಿಗೆ ಅಸಮ್ಮತಿಯಿದೆ. ಅವು ವೈರುಧ್ಯಗಳೆಂದು ಗ್ರಹಿಸಿದರು ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ಸಂಘರ್ಷ ಮತ್ತು ಐಕ್ಯತೆಯಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಸಿಂಥಿಸಿಸ್ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದಾಗ ವೈದಿಕ ಮತ್ತು ಅವೈದಿಕಗಳು ಥೀಸಿಸ್ ಮತ್ತು ಆಂಟಿಥೀಸಿಸ್‌ನಂತೆ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅವೈದಿಕ-ವೈದಿಕಗಳ ಥೀಸಿಸ್ ಮತ್ತು ಆಂಟಿಥೀಸಿಸ್‌ಗಳು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬ ಸಿಂಥಿಸಿಸ್ ಅನ್ನು ರೂಪಿಸಿವೆ. ಇದು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಹಿಂದಿರುವ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನ. ಥೀಸಿಸ್ ಮತ್ತು ಆಂಟಿಥೀಸಿಸ್‌ಗಳು ವೈರುಧ್ಯಗಳಾದರು ಅವು ಒಂದರೊಡನೊಂದು ಘರ್ಷಿಸುತ್ತವೆ. ಇಂಥ ಘರ್ಷಣೆಯ ಪರಿಣಾಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಗತಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ದ್ವೈತೀಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಮೂಲಕ ನೋಡುವ ವಿಧಾನವನ್ನಾಗಲಿ, ಹಾಗೆಯೇ ಬಹುಮುಖಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆರಾಧನೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವ ವಿಧಾನವನ್ನಾಗಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಸರಳ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಐಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಾಣುವ ವಿಧಾನವನ್ನಾಗಲಿ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಅಧ್ಯಯನ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಆನಂದಕುಮಾರಸ್ವಾಮಿಯವರ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನವನ್ನು ಪ್ರತಿರೋಧಿಸುವುದು.

"ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕಲಾ ಆಕಾಂಗಳ ಬಗೆಗೆ ತಾತ್ವೀಕರಿಸುವಾಗ ಆನಂದರು ಅದರ ಒಟ್ಟು ಸ್ಥೂಲ ಐಕ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಉಜ್ವಲತೆ ಇರುವುದೆ ಅದರ ಭಿನ್ನತೆಗಳ ನಡುವಿನ ಘರ್ಷಣೆಯಲ್ಲಿ; ಈ ಘರ್ಷಣೆಗಳು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಆಶಯಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವುದೆ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಐಕ್ಯತೆ ನೀಡಿರುವ ಅಂಶ. ಬೌದ್ಧ, ವೈದಿಕ, ಜೈನ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ನಡುವೆ ನಡೆದ ವರ್ಣರಂಜಿತ ಘರ್ಷಣೆಯಲ್ಲೆ, ಮುಖಾಮುಖಿಯಲ್ಲೆ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಶಿಷ್ಟರೂಪ ಇರುವುದು. ಅದರೆ ಈ ವಿಶಿಷ್ಟ ರೂಪಗಳನ್ನು ಆನಂದರು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಹಾಗೂ ಅವು ಸ್ವಯಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡವು ಎಂಬಂತೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ."[೧೩]

ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಸಂಪಾದಿಸಿದ ಅಕ್ಷರ ಚಿಂತನ ಮಾಲಿಕೆಯ ಪುಸ್ತಕಗಳು ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ಅವರು ಬರೆದ ಮುನ್ನುಡಿಗಳು ತೀವ್ರ ಪ್ರತಿಸ್ಪಂದನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿವೆ. ಲಂಕೇಶ್ ಮತ್ತು ನಟರಾಜ ಹುಳಿಯಾರ

ಮುಂತಾದ ಲೇಖಕರು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ ಪ್ರತಿಸ್ಪಂದನಗಳು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದವು. ಆನಂದ ಕುಮಾರಸ್ವಾಮಿಯವರನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಪುಸ್ತಕಕ್ಕೆ ಬರೆದ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯಲ್ಲಿನ ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದೆ. ಆನಂದ ಕುಮಾರಸ್ವಾಮಿಯವರ ಮಿತಿಯನ್ನು ಅವರು ಸರಿಯಾಗಿಯೆ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿರಾಟ್ ಐಕ್ಯತೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕಾಣುವ ಆನಂದ ಕುಮಾರಸ್ವಾಮಿಯವರ ವಿಧಾನವನ್ನು ಡಿ. ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಉಜ್ವಲತೆ ಇರುವುದು, ಭಿನ್ನತೆಗಳ ನಡುವಣ ಘರ್ಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಎಂಬುದನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ವಿಧಾನ ಮತ್ತು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಪರಿಭಾಷೆಗಳೆರಡು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಭೌತಿಕವಾದದ ಗರಡಿಯಲ್ಲಿ ಪಡೆದಂಥವು. ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಾಗ ಅದನ್ನು ಪರಸ್ಪರತೆಯಿರದ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದನ್ನು ಅಪಗ್ರಹಿಕೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾದ ಐಕ್ಯತೆ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದನ್ನು ಕೂಡ ಅಪಗ್ರಹಿಕೆ ಎಂದೇ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹಿಂದೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಾಗ ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನವನ್ನು, ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ರೂಪಿಸಿರುವುದು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಭೌತಿಕವಾದದ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಿಂತನೆ ನಟರಾಜ ಹುಳಿಯಾರರು ಹೇಳುವಂತೆ ಕಥನ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಇಳಿದು 'ಸ್ಪೆಷಲೈಸ್ಡ್' ಅದಂತೆ ತೋರುವ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿಯೂ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ವಿಧಾನ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬದಲಾದಂತೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ.

ಆದರೆ ತತ್ಕಾಲೀನ ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಮೊದಲ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ತೀವ್ರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು ಎರಡನೇ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಮಸುಕಾಗಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಗತಿಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಮರೆವು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತರಾದ ವಿದ್ವಾಂಸರನ್ನು ಕಾಡಿದ ಬಗೆಗೆ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಾಲೋಕ ಎತ್ತಿರುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಸಮರ್ಥನೀಯವೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಡಯಲೆಕ್ಟಿಕಲ್ ಚಿಂತನೆ ಮಾತ್ರ ಅವರ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಇರುವುದನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜಿ.ಎಸ್. ಆಮೂರ ಅವರು ಹೇಳುವ "ಶಕ್ತಿ ಶಾರದೆಯ ಮೇಳವನ್ನು ಬರೆಯುವ ವೇಳೆಗೆ ನಾಗರಾಜ ಅವರ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಬದಲಾವಣೆಯಾಯಿತು.ಆದರೆ ಡಯಲೆಕ್ಟಿಕಲ್ ಚಂತನ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅವರು ಕೊನೆಯವರೆಗು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡಲಿಲ್ಲ. ಈ ಕ್ರಮ ಅವರ ಸ್ವಭಾವದ ಒಂದು ಗುಣವೆ ಆಗಿದ್ದಿತೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು." ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಹಮತಿ ಸೂಚಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧ ಲೆನಿನ್ – ಉದ್ಧೃತ– ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ದರ್ಶನ – ಪುಟ ೧೨

೨ ಅನಂತ ಮೂರ್ತಿ. ಯು.ಆರ್. – ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಪರಿಸರ, ಪ್ರಜ್ಞೆ–ಪರಿಸರ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಒಳಹೊರಗು – ಪುಟ ೧

೩. ಹರಿಕಿಶನ್ ಸಿಂಗ್ ಸುರ್ಜಿತ್ – ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ದರ್ಶನ – ಪುಟ ೨೮

೪. ಕೇಶವ ಶರ್ಮ. ಕೆ. – ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶಾ ತತ್ವಗಳು ಒಂದು ಪಕ್ಷಿನೋಟ–ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ–ಪುಟ ೬೨

೫. ವೀರಣ್ಣ. ಸಿ. – ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ, ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ – ಪುಟ ೩೫

೬. ನಾರಾಯಣ. ಕೆ.ವಿ. – ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚರಿತ್ರೆ ಅಥವಾ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆ –ಬೇರು ಕಾಂಡ ಚಿಗುರು – ಪುಟ ೧೫–೧೬

೭. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ನಂಗಲಿ– ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆ– ಪುಟ ೨,೩.

೮ ನಟರಾಜ ಹುಳಿಯಾರ – ಬರೆವ ಬದುಕು – ಲಂಕೇಶ್ ಪತ್ರಿಕೆ – ಪುಟ ೧೭

೯ ಚಂದ್ರಶೇಖರ ನಂಗಲಿ– ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆ– ಪುಟ ೩೩,೩೫

೧೦. ನಾಗರಾಜ. ಡಿ. ಆರ್. – ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ತತ್ವಜ್ಞಾನ – ಅಮೃತ ಮತ್ತು ಗರುಡ – ಪುಟ ೨೭,೨೮

೧೧. ನಾಗರಾಜ. ಡಿ. ಆರ್. – ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮುಖ್ಯ ವಾಗ್ವಾದಗಳು ನವ್ಯ ಚಳುವಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ– ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಥನ – ಪುಟ ೩

೧೨. ನಾಗರಾಜ. ಡಿ. ಆರ್. – ದೈವ ಸಂಕರ – ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಥನ – ಪುಟ ೩೪.

೧೩. ನಾಗರಾಜ ಡಿ. ಆರ್. – ಆನಂದ ಕುಮಾರ ಸ್ವಾಮಿ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಗಳು – ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ – ಪುಟ ೨೦೦

ಅಧ್ಯಾಯ – ೫.

ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ 'ಸಾಹಿತ್ಯ'ವನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ವಿಧಾನ

೫.೧ ಕವಿ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯ

೫.೨ ಭಾಷೆ

೫.೩ ಲೇಖಕನ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ವಿಧಾನ

೫.೪ ಹೊಸ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ಸಾಮಗ್ರಿ ಶೋಧಿಸುವ ಯತ್ನ

೫.

ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ 'ಸಾಹಿತ್ಯ'ವನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ವಿಧಾನ

ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಹೋದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಹಲವು ನೆಲೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಇಂಥ ಹಲಬಗೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಸಮೀಕ್ಷೆ ಮಾಡಿದರೆ ಎರಡು ವಿಧವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಒಂದು ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಕ್ರಮವು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅನನ್ಯ ಪರತಂತ್ರವಾಗಿ, ಸಾಹಿತಿಯನ್ನು ನಿಯತಿಕೃತ ನಿಯಮರಹಿತನಾದ ಪರಬ್ರಹ್ಮ ಸಮಾನವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಗ್ರಹಿಕೆಯ ವಿಧಾನ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಮಾಜ, ಚರಿತ್ರೆಯೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ನೋಡಿ, ಸಾಹಿತಿಯನ್ನು 'ಸಂವೇದನಾಶೀಲ' ನೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಅಧ್ಯಯನದ ಅನುಕೂಲಕ್ಕಾಗಿ ಮೊದಲ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಕ್ರಮವನ್ನು 'ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಮಾದರಿ'ಯೆಂದು, ಎರಡನೆಯ ವಿಧಾನವನ್ನು 'ವಾಸ್ತವಿಕ ಮಾದರಿ' ಯೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಮಾದರಿ ಸಾಹಿತಿಯನ್ನು, ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವ ವಿಧಾನವೆ ಅವನನ್ನು ಸಮಾಜದಿಂದ, ಸಹಜ ಜೀವನ ವಿಧಾನದಿಂದ ದೂರೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. 'ನಾನೃಷಿ ಕುರುತೇ ಕಾವ್ಯಂ' ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಇಂಥ ನೆಲೆಯಿಂದಲೆ ಬಂದದ್ದು. ಆಧುನಿಕ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಹಿತಿಯನ್ನು ಇಂತದ್ದೆ 'ಗೌರವ' ಭಾವದಿಂದ ನೋಡುವ ಒಂದು ವರ್ಗವಿದೆ. ಅಂಥ ವರ್ಗ ಸಾಹಿತಿಯಾದವನು ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣ ಅಡಿಗರ 'ಪುಷ್ಪಕವಿಯ ಪರಾಕು' ಕವನದ ನಾಯಕನಂತಿದ್ದರೆ ಹೊಗಳುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ, ಧರ್ಮ, ರಾಜಕಾರಣ ಮುಂತಾದ ವಾಸ್ತವಿಕ ಸಂಗತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದರೆ ಅವನನ್ನು ಸಂದೇಹಿಸುತ್ತದೆ, ಹೀಯಾಳಿಸುತ್ತದೆ. ವಾಸ್ತವಿಕ ಮಾದರಿ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು, ಸಾಹಿತಿಯನ್ನು ನೋಡುವ ವಿಧಾನ ಇದಕ್ಕೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾದುದು. ಸಾಹಿತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಶೂನ್ಯವೊಂದರಲ್ಲಿ ಜನ್ಮ ತಾಳುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಹಾಗೂ ಸಾಹಿತಿಯೊಬ್ಬ ಸಮಾಜದಿಂದ ದೂರವಾಗಿ ಬದುಕುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಸಮಾಜ, ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಸಾಹಿತಿ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೂಡ ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಮಾದರಿಯ ಉತ್ಪಾದನೆಯೆ. ಹಾಗೆಂದು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕೇವಲ ಸಮಾಜದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಭಾವಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಅದು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಯೂ ಅದನ್ನು ಮೀರಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಾಸ್ತವಿಕ ಮಾದರಿ ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ.

ಸಾಹಿತಿಯೊಬ್ಬ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ವಿಧಾನಕ್ಕಿಂತ ವಿಮರ್ಶಕನಾದವನು ಅದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ರೀತಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದದ್ದು. ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ವಿಮರ್ಶಕನೊಬ್ಬ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತಾಳಿದ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಯತ್ನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಸಮೀಕ್ಷಿಸುವಾಗ ಅವುಗಳನ್ನು ಆ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಮುಖ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳ ಭಿತ್ತಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ನೋಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಇಲ್ಲಿಯದು. ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದು ತನ್ನ ಕಾಲದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಒತ್ತಡ ಮತ್ತು ಲೇಖಕನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅಭಿಲಾಷೆಯ ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ ಎಂದು ವಾದಿಸುವ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ವಿಧಾನವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನ

ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೆ ಕೃತಿಯೆನ್ನುವುದು ಭುವನದ ಭಾಗ್ಯದಿಂದ ರೂಪುತಾಳುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಮಾತಿಗಾಗಲಿ, ಋಷಿಯಲ್ಲದವನು ಕಾವ್ಯ ರಚಿಸಲಾರ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕಾಗಲಿ ಇಲ್ಲಿ ಮಾನ್ಯತೆಯಿಲ್ಲ. ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕ ತನ್ನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಭಾಷೆಯಿಂದ, ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಆಕೃತಿಯವರೆಗೆ ಸಂಘರ್ಷದ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿಯೆ ಕಾರ್‍ಯನಿರ್ವಹಿಸಬೇಕು. ಇಂಥ ಸಂಘರ್ಷದ ಪರಿಣಾಮದಿಂದಲೇ ಮೂಡಿದ ಕಾವ್ಯ ಸಹಜವಾಗಿಯೆ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದ ನವ್ಯೋತ್ತರ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತಾದ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಎರಡು ಗ್ರಹಿಕೆಯ ವಿಧಾನಗಳು ಹೀಗಿವೆ. ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಧೋರಣಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನೋಡುವ ವಿಧಾನ ಮತ್ತೊಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದ್ಧತೆಗೆ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆ ನೀಡಿಯೂ ಅದು ಕಲಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ಇರಬೇಕೆಂದು ಒತ್ತಾಯಿಸುವ ವಿಧಾನ. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಧೋರಣಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವ ವಿಧಾನ ಧೋರಣೆಗಳ ಭಾಷಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಸಾಹಿತಿ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದ್ಧತೆಯಿದ್ದೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿ ತನ್ನ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಗೆ ಎರವಾಗಬಾರದೆಂದು ವಾದಿಸುವ ವಿಧಾನ ಲೇಖಕನ ಬದ್ಧತೆಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕೃತಿಯ ಕಲಾತ್ಮಕ ಧೋರಣೆಗೆ, ಅಥವಾ ಆಕೃತಿಗೆ ಮಹತ್ವ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಎರಡು ಗ್ರಹಿಕೆಯ ವಿಧಾನಗಳು ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದ್ದವು. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸುವುದು ಎರಡನೇ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ. ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿ ತನ್ನ ಕಾಲದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಒತ್ತಡಗಳಿಂದ ಮೂಡಿದರೂ ಅದು ಕೇವಲ ಇತಿಹಾಸ ಅಥವಾ ಸಮಾಜದ ವಾಸ್ತವದ ವರದಿಯಾಗದೆ ಇರುವುದರಿಂದಲೇ ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಿಲುವು ಅವರದು. ಕಾವ್ಯದ ಒಂದು ಮಾದರಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಅವರ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ:

"ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ನಾಗರೀಕತೆಯೆ ಪ್ರತಿಭೆಗೆ ವಿರೋಧಿಯಾದದ್ದು. ಯಾಂತ್ರಿಕ ವಿಚಾರವಾದ ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಯಾದ್ದರಿಂದಲೇ ಬ್ಲೇಕ್ ಇದೆಲ್ಲದರ ವಿರುದ್ಧ ತಿರುಗಿ ಬಿದ್ದ ಪ್ರತಿಭೆಯನ್ನು ಜೀವರಕ್ಷಕ ಸೃಜನಶೀಲ ತತ್ವವನ್ನಾಗಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅದಕ್ಕೂ ಮೀರಿದ ದೈವೀತತ್ವದ ಜೊತೆಗೆ ಅದನ್ನಿಟ್ಟು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ. ಆತನ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕತೆ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಭಾತತ್ವ ಎರಡೂ ಒಂದೇ ಮೂಲದಿಂದ ಹೊರಟದ್ದಾಗಿತ್ತು ಮತ್ತು ಅವನ ಕಾವ್ಯ ಕರಾಳ ಸೇಟನ್ನನ ಮಿಲ್ಲುಗಳ ನಾಗರೀಕತೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಬಂಡಾಯವಾಗಿತ್ತು.

ಇಲ್ಲಿ ಬ್ಲೇಕನ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಮಾಡಿದ ಕಾರಣವೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಈಗಿನ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದ ಒಂದು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ. ಬದುಕಿನಲ್ಲಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕಾವ್ಯ. ಆದರೆ ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಇನ್ನೊಂದು ಸಮಾಜದ ಆವಾಹನೆ. ಬ್ಲೇಕ್ ತನ್ನ ತಲ್ಲಣಗಳ ಮೂಲಕ ಆವಾಹಿಸಿದ್ದು ಇಂಥ ಸಮಾಜವೊಂದನ್ನೆ. ಧರ್ಮದಿಂದ ಈಗ ಯುಟೋಪಿಯ ಹಾರಿ ಹೋಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಕಾವ್ಯ ಈಗ ತನ್ನ ಒಡಲಿನಲ್ಲಿ ಮೆರೆಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕಾವ್ಯ ಬರೀ ಲೋಲುಪತೆಯಲ್ಲ. ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಆದರೆ ಭವಿಷ್ಯದ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿರುವ ಸಮಾಜದ ಅಮೃತಕ್ಕೆ ಹಾರುವ ಗರುಡ ಅದು. ಆದರೆ ಗರುಡನಿಗೆ ಕಾಲ ಕೆಳಗೆ ಹರಿವ ಹಾವಿನ ಕಡೆಗೂ ಗಮನವಿರಬೇಕು. ಅಂದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳಿಗೂ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಸ್ಪಂದಿಸಬೇಕು. ಈ ಸಮಾಜದ

ಧಣಿಗೆ ಹುಚ್ಚು ಮಂಕಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಆಗ ಮಾತ್ರ ಕಾವ್ಯವೆಂಬ ಗರುಡ ಜನತೆಯಲ್ಲಿ ಛಲ ಹುಟ್ಟಿಸಬಲ್ಲದು, ಮಿಂಚಿನ ಹೊಳೆ ತುಳುಕಾಡಿಸಬಲ್ಲದು."[7]

ಡಿ.ಆರ್ ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಹಲವು ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಡಿ.ಆರ್ ನಾಗರಾಜ ಅವರು ನವ್ಯೋತ್ತರ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮುಖ್ಯ ಆಶಯವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೆ ಅವರು ಕಾವ್ಯವನ್ನು 'ಬದುಕಿನಲ್ಲಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ' ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ 'ಪ್ರತಿಭೆ' ಎನ್ನುವ ರೊಮ್ಯಾಂಟಿಕ್ ಕಾವ್ಯ ತತ್ವವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ತಂದಿದ್ದಾರೆ. 'ಪ್ರತಿಭೆ'ಗಿರುವ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಚಹರೆಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವ ಯತ್ನ ಕೂಡ ಇಲ್ಲಿದೆ. ವೈಯಕ್ತಿಕ ಚಹರೆಯನ್ನು ಪಡೆದ ಪ್ರತಿಭೆ ವರ್ತಮಾನದ ತವಕ ತಲ್ಲಣಗಳನ್ನು ಎದುರಾದಾಗ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕತೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗುತ್ತದೆ ಅಥವಾ ಆಗಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಒತ್ತಾಯ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ತವಕ–ತಲ್ಲಣಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕು ಎಂಬ ನಿಲುವಿಗೆ ಇಲ್ಲಿನ ಚರ್ಚೆ ಹೋಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ಆದರೆ ಡಿ.ಆರ್ ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಇಂಥ ನಿಲುವಿಗೆ ಎಡೆ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಧೋರಣೆಗಳ ಭಾಷಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾತ್ರವೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ವಿಧಾನದ ಅಪಾಯಗಳು ಡಿ.ಆರ್ ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಗಮನದಲ್ಲಿವೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕೇವಲ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಭಾವಿಸುವ ವಿಧಾನದ ಮಿತಿಗಳು ಅವರ ಅರಿವಿನಲ್ಲಿವೆ. ಕಾವ್ಯವನ್ನು ತತ್ಕಾಲೀನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಗತಿಗಳ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದರೆ, ಕಾವ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಕರಪತ್ರವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಅದರ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಗಮನಿಸಿದರೆ ಅದು ಲೋಲುಪತೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಡಿ.ಆರ್ ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಕಾವ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಕರಪತ್ರವೂ ಅಲ್ಲ ಹಾಗೆಯೆ ಲೋಲುಪತೆಯು ಅಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಭವಿಷ್ಯದ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿರುವ ಅಮೃತಕ್ಕೆ ಹಾರುವ ಗರುಡ ಅದು.

ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಆದರ್ಶದ ಹಂಬಲವಿರಬೇಕು. ಹಾಗೆಂದು ಅದು ತನ್ನೆದುರಿನ ವರ್ತಮಾನದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಲೇಖಕ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿದ್ದರೂ ಆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕರಾಳ ರೂಪಗಳನ್ನು ಅವನು ಕಾಣುವಂತಿರಬೇಕು. ಸಮಾಜದ ಧಣಿಗೆ 'ಹುಚ್ಚು ಮಂಕಿದ್ದಾಗ ಅದನ್ನು ಹಾಗೆ ಹೇಳುವ, ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಧೈರ್ಯ ಕಾವ್ಯಕ್ಕಿರಬೇಕು. ಹಾಗಿಲ್ಲವಾದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ನಿರ್ದಯತೆಯಲ್ಲಿ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. ವರ್ತಮಾನದ ಗಟ್ಟಿನೆಲದ ಮೇಲೆ ನಿಂತು ಭವಿಷ್ಯವನ್ನು ಆವಾಹಿಸಿದಾಗ ಕಾವ್ಯ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ನಿಲುವು ಡಿ.ಆರ್ ನಾಗರಾಜ ಅವರದು. ಸಹಜವಾಗಿಯೆ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಹಿಂದೆ ಇರುವುದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಡಯಲಿಕ್ಟಿಕಲ್ ತರ್ಕ ಎನ್ನುವುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಡಿ.ಆರ್ ನಾಗರಾಜ ಅವರಲ್ಲಿರುವ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಪರಿಭಾವನೆಯನ್ನು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ತುಂಟತನದ, ಲಘುತ್ವದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಅವರು ನಿರಾಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ತುಂಟತನ, ಆಟದ ಅಂಶಗಳು ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಆಟಕ್ಕೆ ಮೀರಿದ ಅನ್ವೇಷಣೆ ಮತ್ತು ತತ್ವ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಧೋರಣೆ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರದು.

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ವಿಧಾನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಭಾವಿಸುವುದು ಇಂಥ ಧೋರಣೆಯಲ್ಲಿಯೆ. ಜಾರ್ಜ್ ಥಾಂಸನ್ ಅದನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ:

"ಕವಿ ಅಸಾಧ್ಯವಾದುದನ್ನು ಏಕೆ ಬಯಸುತ್ತಾನೆ? ಕಾವ್ಯದ ಮೂಲ ಉದ್ದೇಶವೇ ಅದು. ಇಲ್ಲದುದಕ್ಕಾಗಿ ತುಡಿಯುವ ಈ ಅಂಶವು ಮಾಂತ್ರಿಕತೆಯಿಂದ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಬಂತು. ಒಟ್ಟಾರೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ತನ್ನ ಇಡೀ ಸಮಾಜವನ್ನು ಆದರ್ಶದ ಹಂಬಲಗಳತ್ತ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುವುದೇ ಕವಿಯ ಉದ್ದೇಶ. ಇದನ್ನೇ ಬೆಲೆನ್‌ಸ್ಕಿ 'ಯಥಾರ್ಥತೆಯ ಆದರ್ಶೀಕರಣ'ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಅಥವಾ ಗಾರ್ಕಿ ಹೇಳುವಂತೆ 'ಕಲೆ' ಯಥಾರ್ಥತೆಯನ್ನು ಮೀರಿ ಎತ್ತರಕ್ಕೆ ಬೆಳೆದು, ವ್ಯಕ್ತಿ ಆ ಯಥಾರ್ಥತೆಯಿಂದ ಬೇರ್ಪಡದಂತೆ ಮಾಡಿ ಆತನನ್ನು ಕಾಪಾಡಬೇಕು. ಕಲೆಗಾರನ ಕಾಣ್ಕೆಯ ಮೂಲಕ ಜೀವನವನ್ನು ನೋಡುವವನಿಗೆ ಹೊಸ ಬೆಳಕು ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಬದುಕಿಗೆ ಹೊಸ ಆಯಾಮ ದೊರೆತು ಅದನ್ನು ಎದುರಿಸಲು ಹೊಸ ಶಕ್ತಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ."[೨]

ಜಾರ್ಜ್ ಥಾಂಸನ್ ಕಾವ್ಯದ ಆಕರ್ಷಣೆಗೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಅದರ ಉಗಮದಲ್ಲಿಯೆ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಮಾಂತ್ರಿಕತೆಯ ಮೂಲದಿಂದಲೇ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಅಸಾಧ್ಯವಾದುದಕ್ಕೆ ತುಡಿಯುವ ಮನೋಧರ್ಮ ಬಂತು. ಕಾವ್ಯದ ಇಂಥ ಸಮ್ಮೋಹಕ ಗುಣದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿಯೆ ಕವಿ ಒಂದು ಸಮಾಜವನ್ನು ಆದರ್ಶಗಳ ಹಂಬಲದತ್ತ ಕರೆದೊಯ್ಯುತ್ತಾನೆ. ಕಲೆಯ ಸಾರ್ಥಕತೆಯೆಂದರೆ ಯಥಾರ್ಥತೆಯನ್ನು ಮೀರಿ ಎತ್ತರಕ್ಕೆ ಬೆಳೆಯುವ ಹಾಗೆ ಬೆಳೆದರೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಯಥಾರ್ಥತೆಯಿಂದ ಬೇರ್ಪಡದಂತೆ ಕಾಯುವುದು. ಕಾವ್ಯಕ್ಕಿರುವ ಸಮ್ಮೋಹಕ ಗುಣ ಇಂಥ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಬಳಕೆಯಾಗಬೇಕು ಎಂಬುದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಆಶಯ. ಕಾವ್ಯದ ಆಕರ್ಷಣೆ ಜನ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಹೊಸ ಬೆಳಕಿನತ್ತ ಕೊಂಡೊಯ್ಯಬೇಕು. ಇದನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಕಾವ್ಯ ತನ್ನ ಕಣ್ಕಟ್ಟಿನ ಮೂಲಕ ಕಾಣ್ಕೆಯ ಕಡೆಗೆ ನಡೆಯಬೇಕು ಎಂಬುದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ನಿರೀಕ್ಷೆ. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಕೂಡ ಇಂಥದ್ದೆ ಅಪೇಕ್ಷೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಅಪೇಕ್ಷೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ 'ಸಾಹಿತ್ಯೇತರ' ಮೌಲ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅರಿವು ಇರಬೇಕಾದ್ದು ಅನಿವಾರ್ಯ ಎಂಬ ನಿಲುವು ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯೇತರ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಶ್ರದ್ಧೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಗೆ ಎರವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆ? ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೂಡ ಸಹಜವಾದದ್ದೆ. ಕನ್ನಡದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹಲವು ವಿಮರ್ಶಕರು ಎತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇಂಥ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು 'ಪ್ರತಿಗಾಮಿ' ಎಂದು ತಳ್ಳಿ ಹಾಕುವುದು ಸುಲಭ. ಆದರೆ ಅದು ಸರಿಯಾದ ಮಾರ್ಗವಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದ್ಧತೆ ಮತ್ತು ಕಲಾತ್ಮಕತೆಗಳನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ವೈರುಧ್ಯಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಮನೋಧರ್ಮದವನಾಗಿದ್ದೂ ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಮೀರಿ ನಿಂತ ಕಾದಂಬರಿಕಾರ ಬಾಲ್ಜಾಕ್‌ನನ್ನು ಮಹತ್ವದ ಲೇಖಕ ಎಂದು ಗುರುತಿಸುವ ಏಂಗೆಲ್ಸ್‌ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ತರ್ಕ 'ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದ್ಧತೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಕಲಾತ್ಮಕ ಮೌಲ್ಯಕ್ಕೆ ಎರವಾಗು ಎಂದು ಬೋಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಇದರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯೇತರ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಆಡುವ ಮಾತುಗಳು ಮನನೀಯವಾದವು:

"ಸಾಹಿತ್ಯೇತರ ಮೌಲ್ಯದಲ್ಲಿ ಲೇಖಕನಿಗೆ ನಿಷ್ಠೆಯಿರಬೇಕು. ಆದರೆ ಯಾವ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ಬರಿಯ ಸಾಧನವಾಗಕೂಡದು ಎಂಬ ಮಾತುಗಳು ತೋರಿಕೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ವಿರುದ್ಧ ಸೆಳೆತಗಳಿಗೆ ಸಿಕ್ಕ ಲೇಖಕರು ಮಾತ್ರ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದ್ದಾರೆಂಬುದು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವ ವಿಷಯ. ಟಾಲ್‌ಸ್ಟಾಯ್, ಲಾರೆನ್ಸ್, ಮಾಲ್ರೊ, ಸಾರ್ತ್ರ್ ಅಂಥವರ ಕೃತಿಗಳು ನಮಗೆ ಪ್ರಿಯವಾಗಲು ಕಾರಣ ಇದೇ. ಬರಿಯ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಂಬಿದ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರನಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸಂಗೀತದಿಂದ ಮನಸ್ಸು ಬಹು ಮೃದುವಾಗಿಬಿಟ್ಟೆತೆಂದು ಲೆನಿನ್ ಹೆದರುತ್ತಿದ್ದ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಗಾಂಧೀಜಿ ಮೆಚ್ಚುತ್ತಿದ್ದ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ನೀತಿಪರಕಥೆಗಳು, ಭಜನೆ, ಕೀರ್ತನೆ, ಇಷ್ಟೆ. ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಸದಾ ಉದ್ಯುಕ್ತನಾದ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರನಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿ ತನ್ನ ಆಕರ್ಷಣೆಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಧ್ಯಾನಿಸಲು, ಶೋಧಿಸಲು ನೀಡುವ ಆಹ್ವಾನ ಅನುಮಾನಾಸ್ಪದವಾಗಿ ಕಂಡರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರನಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ 'ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಚಕ್ರ ಒಂದು ಸ್ಕ್ರೂಮೊಳೆ'ಯಾಗಬೇಕೆಂದು ಕೇಳುವ ಅಧಿಕಾರ ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಹಾಗಾದದ್ದು ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗಿ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ."[೩]

ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಮಹತ್ವದ ಅಂಶಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿದೆ. ಮೂಲತ: ನವ್ಯ ಪಂಥದ ಪ್ರಮುಖ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಸಾಹಿತ್ಯೇತರ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಲೇಖಕನಿಗಿರಬೇಕಾದ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಧನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನೋಡಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರಮುಖವೆಂದು ಭಾವಿಸಿಯೂ, ಒಬ್ಬ ಸಾಮಾಜಿಕನಾಗಿ ತನಗಿರುವ ಹಲವು ಜವಾಬ್ದಾರಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಿದವರಲ್ಲಿ ಯು.ಆರ್.ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಮತ್ತು ಪಿ.ಲಂಕೇಶ್ ಅವರು ಪ್ರಮುಖರು. ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣ ಅಡಿಗರಲ್ಲೂ ಇಂಥ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯ ನಿರ್ವಹಣೆಯಿದೆ. ಇವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ಅವರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯ ನಿರ್ವಹಣೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗೆಳೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣ ಅಡಿಗ, ಪಿ.ಲಂಕೇಶ್, ಯು.ಆರ್.ಅನಂತಮೂರ್ತಿ, ಪೂರ್ಣಚಂದ್ರತೇಜಸ್ವಿ ಅವರನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದಂತೆ ಬಹುಪಾಲು ನವ್ಯ ಪಂಥದವರಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯ ಅರಿವು ಕಾಣದಿರುವುದು ದುರಂತ. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೆ ಹೇಳುವುದಿಷ್ಟು ಸಾಹಿತಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯೇತರ ಮೌಲ್ಯಗಳ ನಿಷ್ಠೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯ ನಿರ್ವಹಣೆಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೇವಲ ಸಾಧನವಾಗ ಕೂಡದು ಎಂಬುದು ಅವರ ಅಪೇಕ್ಷೆ. ಇಂಥ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಸಮರ್ಥನೀಯವಾದುದೆ. ಆದರೆ ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರ 'ಬರಿಯ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಂಬಿದ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರನಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ' ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾದುದು. ಇಲ್ಲಿ ಅವರು ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅನ್ವೇಷಣೆಯ ಗುಣಗಳನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ವೈರುಧ್ಯಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಿದಂತಿದೆ. ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಧ್ಯಾನಿಸಿದ ನೆರೂಡನಂಥ ಕವಿಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಯೂ ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಜಾಡನೋವ್‌ನಂಥ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶಕನನ್ನು ಎಳೆದು ತಂದು ಕಟಕಟೆಯಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರ ಮನೋಧರ್ಮ ಸರಿಯಾದದ್ದು. ಆದರೆ ಅಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನೆರೂಡನ ಬಗ್ಗೆ ಕುರುಡಾಗುವುದು ಸಮರ್ಥನೀಯವಲ್ಲ. ಕ್ರಾಂತಿಕಾರನಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಒಂದು ಚಕ್ರ ಒಂದು ಸ್ಕ್ರೂ ಮೊಳೆ ಆಗಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವ ಅಧಿಕಾರವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಮಹತ್ವದ್ದು.

ಹಾಗೆಂದು ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಭಾವಿಸುವಂತೆ ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಕಲಾತ್ಮಕತೆಗಳು ವೈರುಧ್ಯಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಎಷ್ಟೋ ವೇಳೆ ರಾಜಕೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಪಾಂಪ್ಲೆಟ್ ಬರಹಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುವುದನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೆ ಬದುಕನ್ನು ಸರಳವಾದ ಕಪ್ಪು-ಬಿಳುಪು ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿರುವುದು ಕೂಡ ಗಮನಾರ್ಹವಾದದ್ದು. ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಪಂಥದ ಬಹುಪಾಲು ಕೃತಿಗಳು ಹೀಗೆ ಬದುಕನ್ನು ಸರಳವಾದ ಕಪ್ಪು-ಬಿಳುಪು ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದವು. ಪ್ರಗತಿಶೀಲರ ರಾಜಕೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಅನುಮಾನಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವರ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಪರಿಸರವನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿದ ರೀತಿ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹ. ಹೀಗೆ ಬದುಕನ್ನು ಸರಳವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದನ್ನು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಭಾರದಿಂದ ಸಂಭವಿಸಿದ್ದೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಲೇಖಕನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಮಿತಿಯೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಮಹತ್ವದ್ದು:

"ಬರೀ ಸಮಕಾಲೀನ ರಾಜಕೀಯದ ಕಡೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಕೇಂದ್ರಿಕರಿಸುವ ಅಥವಾ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಿಷಯದ ಕಡೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಗಮನ ಕೊಡುವ ಯಾವುದೇ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಪ್ರಕಾರ ಸಹಜವಾಗಿ ಪಾಂಪ್ಲೇಟ್‌ನಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ರಾಜಕೀಯ ಪರಿವರ್ತನೆ ಆಗದಿದ್ದಾಗ ಅದು ಕಲೆಯ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಪೂರ್ಣ ಬೆರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಅನೇಕ ನಿಗೂಢಗಳಿಂದ ರೋಮಾಂಚನಗಳಿಂದ ಅದು ದೂರವಾಗಿ ರಾಜಕಾರಣದ ತಕ್ಷಣದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ರಾಜಕಾರಣ ತತ್‌ಕ್ಷಣಿಕತೆಯನ್ನು ಮೀರಿ ಇಡೀ ಜೀವನದರ್ಶನವನ್ನು ಆವರಿಸಿದಾಗ ಸೃಜನ ಶೀಲತೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಹೊಸ ನೋಟ, ಹೊಸ ಸೃಷ್ಟಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ಮಾನವೀಕರಣಗೊಳ್ಳುವುದೆಂದರೆ ಇದೇ ಅರ್ಥ."[೬]

ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಹಲವು ಅಂಶಗಳು ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದೊಂದಿಗೆ ಸಾಮ್ಯತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಪಕ್ಷದ ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗಬೇಕು ವಿಮರ್ಶೆ ಪಕ್ಷದ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ ಒಳಗೊಂಡಿದೆಯೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕು ಎಂಬ ಜಾಡನೋವ್ ಪಂಥೀಯರ ವಾದದ ಬಗ್ಗೆ ಈ ಇಬ್ಬರಲ್ಲೂ ತಿರಸ್ಕಾರವಿದೆ. ಆದರೆ ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರಂತೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಕಲಾತ್ಮಕತೆಗಳನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ವೈರುಧ್ಯಗಳೆಂದು ಮಂಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಉಳಿದಂತೆ ರಾಜಕೀಯ ಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಗೆ ಎರವಾಗುವ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಈ ಇಬ್ಬರೂ ಮಹತ್ವದ್ದೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಇರಬೇಕೆಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಭೂಮಿಯ ನಿಗೂಢ, ರಹಸ್ಯಗಳಿಗೆ ಎರವಾಗಬೇಕಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ನಿಲುವು 'ಹೂವಿನ ಬಗ್ಗೆ, ತಾರೆಯ ಬಗ್ಗೆ, ಹೆಣ್ಣಿನ ಬಗ್ಗೆ ಕವನ ಬರೆಯುವುದು ಬೇಡ' ಎಂದು ಒತ್ತಾಯಿಸುವ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಜೊತೆಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ವೈರುಧ್ಯಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸದೆ ಅವು 'ಪರಸ್ಪರ' ಎಂಬಂತೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ವಿಧಾನದ ಪ್ರಭಾವದ ಫಲ. ಈ

ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಮುಂದಿನಂತೆ ವರ್ಗೀಕರಿಸಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ.

೧. ಕವಿ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯ

೨. ಭಾಷೆ

೩. ಲೇಖಕನ ಲೋಕ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ವಿಧಾನ

೪. ಹೊಸ ಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ಸಾಮಗ್ರಿ ಶೋಧಿಸುವ ಯತ್ನ

೫.೧. ಕವಿ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯ

ಒಂದು ವಿಷಯವನ್ನು ಮೊದಲಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. 'ಕವಿ' ಎನ್ನುವ ಪದವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನವು ಸಾಹಿತಿ ಅಥವಾ ಲೇಖಕ ಎನ್ನುವ ವಿಶಾಲ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನೋಡಿದೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಇಲ್ಲಿ ಕವಿ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವೆಂದು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ಕವಿಯ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆಯ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೆ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮ ಇದಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಕಾವ್ಯದ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಮಹತ್ವದ ಕಾವ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುವಾಗ ಇಂಥ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಕವಿ ಮಹತ್ವದವನು ಎನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆ ಈ ಅಧ್ಯಯನದ್ದು. ಪ್ರಬಂಧದ ಪ್ರಸ್ತುತ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶಕರಾದ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಕಾವ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಹೊಂದಿದ್ದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಋಷಿಯಲ್ಲದವನು ಸೃಷ್ಟಿಸಲಾರ ಎನ್ನುವ ನಂಬಿಕೆಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ, ಪಥಾರ್ಥವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಹೊಂದಿರುವ ವಿಮರ್ಶಕ ಕಾವ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಎಂಥ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದರ ಪರಿಶೀಲನೆ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಕಾವ್ಯವನ್ನು 'ಕಾಲಾತೀತ' 'ದೇಶಾತೀತ' ಎಂದು 'ಅತೀತ'ದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವ ವಿಧಾನದೊಂದಿಗೆ, 'ಕಾವ್ಯವನ್ನು' ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಶಿಷ್ಟವೆಂದು ನೋಡುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಉದ್ದೇಶ ಇಲ್ಲಿದೆ.

ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಉನ್ನತ ಹಂತದ ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆ ಎಂದೇ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಕಾವ್ಯವು ಸೇರಿದಂತೆ ಎಲ್ಲ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಅನುಭವದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯ ಅಂಶ ಇರಬೇಕೆಂಬ ನಿಲುವು ಅವರದು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕಾಲಘಟ್ಟವೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಸರವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಪರಿಸರವು ಅನೇಕ ವೇಳೆ ತನ್ನ ನಿರ್ಬಂಧಗಳನ್ನು ಮೀರುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಸರದೊಂದಿಗೆ ಸೃಜನಶೀಲ ಲೇಖಕ ಹೊಂದಿರುವ ಸಂಬಂಧ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಆಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಸೃಜನಶೀಲ ಸಾಹಿತಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಸರದೊಂದಿಗೆ ಬಹುಪಾಲು ಎರಡು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅದು ರಾಜಿಯ ರೂಪದ ಸಂಬಂಧವಾಗಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ಸಂಘರ್ಷ ರೂಪದ ಸಂಬಂಧವಾಗಿರಬಹುದು. ಇಂಥ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಸರವನ್ನು ವಿಶಾಲಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ತಾಳುವ ಧೋರಣೆ ಉಲ್ಲೇಖಾರ್ಹವಾದುದು:

"ಸಾಹಿತ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಕೃತಿಯ ಆಂತರ್ಯದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತವಾದರೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನುವುದು ಕೃತಿ ಪಠ್ಯ ಲೇಖಕ, ಕೃತಿಯ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಪರಿಸರ, ಓದುಗ, ಆಶ್ರಯ, ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟು, ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪರಿಸರ ಇವೆಲ್ಲವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಸಂಕೀರ್ಣ ಶಕ್ತಿ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಲು ತನ್ನ ಶಕ್ತಿ ಮೀರಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಯಾವುದನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತದೋ ಅದು ಮಾತ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯೊಂದರ ಮೂಲಕ ಆಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟಗೊಳಿಸುವುದೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮುಖ್ಯ ಕೆಲಸ. ಆದರೆ ಓದುಗರ ಅದೃಷ್ಟವಿರಬೇಕು : ಈ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರತ್ವವನ್ನು ಮೀರಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಬದಲಾಗುತ್ತ ಬರುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವಲ್ಲ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದು ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗಿ ಮೆರೆಯುತ್ತದೆ. ಹತ್ತನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳಿಗೆ ಭವಿಷ್ಯ ವಾಚನದ ಶಕ್ತಿ ಇದ್ದಿದ್ದರೆ ಅವರು ಸ್ವತ: ಅಲ್ಲಮನನ್ನೆ ಕವಿ ಎಂದು ಒಪ್ಪುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ನಂತರ ಬಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಕಲನಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮನಿಗೆ ಅಂಥ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅನುಭಾವೀ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಕಾವ್ಯ ಎಂದು ಒಪ್ಪದೇ ಇದ್ದುದರ ಪರಿಣಾಮವಿರಬೇಕು: ಅಥವಾ ಇದು ಯಾವ ಬಗೆಯ ಕಾವ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಆ ಸಂಕಲನಕಾರರು ಭಾವಿಸಿದ್ದಿರಬೇಕು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನುವುದು ಕೆಲ ರೀತಿಯ ವೈಧಾನಿಕ ರಾಜ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಬರದೆ ಬಂಡಿ ಜಾಡಿನಲ್ಲಿ ಹೋದವುಗಳೆಲ್ಲ ಸಾಹಿತ್ಯವೇ ಅಲ್ಲ ಎಂಬ ಏಕಾಗ್ರಶ್ರದ್ಧೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿಗಿರುತ್ತದೆ."[೫]

ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿವರವಾಗಿಯೆ ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಿದೆ. ಅವರು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೆ ಹೇಳುವಂತೆ 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಸರ' ಎನ್ನುವುದು ಲೇಖಕ , ಕೃತಿ, ಉತ್ಪಾದಿತವಾದ ಪರಿಸರ, ಓದುಗ, ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟು, ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಒಕ್ಕೂಟ. ಇದು ಆಳದಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಶೋತ್ತರಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ರೂಪಿತವಾದದ್ದು. ಹೀಗೆ ರೂಪುಗೊಂಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ 'ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು' ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯೊಂದರ ಮೂಲಕ ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ, ನಿರ್ದೇಶಿಸುವ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಇಂಥ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಗಳನ್ನು ಮೀರಿಯೂ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಶಕ್ತಿ. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ನಿಲುವುಗಳು ಯಾವ ನೆಲೆಯಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ ಎಂಬುದು ಕೂಡ ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಾರ್ಹ. ಕವಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಸರದೊಂದಿಗೆ ಒಪ್ಪಿತ ಅಥವಾ ವಿರೋಧಿ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲನಾಗಬೇಕಾದ್ದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದಿಗಿನ ಆತನ ಸಾಮರಸ್ಯ ಅಥವಾ ಸಂಘರ್ಷದ ನೆಲೆ ಆತನ 'ಆಕೃತಿ'ಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. 'ತಾಳಮಾನಸರಿಸವನರಿಯೆ ಓಜೆಬಜಾವಣೆಯ ಲೆಕ್ಕವನರಿಯೆ ಅಮೃತಗಣ ದೇವಗಣವನರಿಯೆ ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವಾ ನಿನಗೆ ಕೇಡಿಲ್ಲವಾಗಿ ಆನು ಒಲಿದಂತೆ ಹಾಡುವೆ'ನೆಂದ ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನದ 'ಆಕೃತಿ' ತನ್ನ ಹಿಂದಣ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಿರ್ಬಂಧಗಳೊಂದಿಗೆ ಹೊಂದಿದ ಸಂಘರ್ಷದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಮೂಡಿದ್ದು. ಹಾಗೆಯೆ 'ನೆಲನಾಳ್ದನ ಹೆಣದ' ಪ್ರತಿಮೆಯು ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದದ್ದು ಇಂಥ ಸಂಘರ್ಷದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದಿಗಿನ ಸಂಘರ್ಷ ಭಿನ್ನವಾದ ಆಕೃತಿಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವಂತೆ, ಅದರೊಂದಿಗಿನ ರಾಜಿ ಅಥವಾ ಸಮನ್ವಯ ಕೂಡ ಬೇರೆಯಾದ ಆಕೃತಿಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಸರದೊಂದಿಗಿನ

ಸಾಮರಸ್ಯಕ್ಕೆ ಭಾರತೀಯ ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯ-ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಭಾರತೀಯ ನವೋದಯದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ಮೂಲತಃ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರಿಗೆ ಆಳವಾದ ಅನುಮಾನಗಳಿವೆ. ಅವರ 'ಅಮೃತ ಮತ್ತು ಗರುಡ' ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿಯೆ ಇಂಥ ಅನುಮಾನದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಿದೆ. ಮಾಸ್ತಿಯವರ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುತ್ತ ನವೋದಯ ರೂಪಿಸಿದ ಎರಕಹೊಯ್ದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಮನಸ್ಥಿತಿಯೊಂದನ್ನು ಅವರು ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ:

"ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಸಹಜವಾಗಿ ಮಾಸ್ತಿಯವರನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತು. ಆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಘಟ್ಟದ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜ ತನ್ನ ದಾಖಲಿಗನನ್ನಾಗಿ ಮಾಸ್ತಿಯವರನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತು. ಆ ಘಟ್ಟದ್ದು ಮೂಲತಃ ಸಂಘರ್ಷಹೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ. ತೀವ್ರ ಘರ್ಷಣೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಸಂಗತಿಗಳು ಒಂದು ರೀತಿಯ ವಿಚಿತ್ರ ಸಹಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸಹಬಾಳ್ವೆಯನ್ನು ನಡೆಸಿ ಬಿಟ್ಟ ನಮ್ಮ ಆಧುನಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಾನು ಸಂಘರ್ಷಹೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಧರ್ಮ, ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕತೆ ಈ ಶಕ್ತಿಗಳ ನಡುವೆ ಅಂಥ ದೈತ್ಯ ಘರ್ಷಣೆಯೇನೂ ನಡೆಯಲಿಲ್ಲ. ವಿಚಿತ್ರ ರೀತಿಯ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯನ್ನು ಇವು ಸಾಧಿಸಿಬಿಟ್ಟವು."[೬]

ನವೋದಯ ಸಂದರ್ಭದ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ'ದ ಬಗ್ಗೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಆನಂತರ ಎರಡನೇ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಪಾಟಾಗಿದೆ. ಆಗಿದ್ದರೂ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಕೆಲ ಅಂಶಗಳು ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿವೆ. ನವೋದಯ ಸಂದರ್ಭದ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಹಂಬಲ ದೈತ್ಯ ಘರ್ಷಣೆಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲವಾಗಿಸಿದ್ದನ್ನು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಡಿ.ವಿ. ಗುಂಡಪ್ಪನವರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಅವರ "ಹಳೆ ಬೇರು ಹೊಸ ಚಿಗುರು ಕೂಡಿರಲು ಮರ ಸೊಬಗು, ಹೊಸಯುಕ್ತಿ ಹಳೆತತ್ವದೊಡಗೂಡೆ ಧರ್ಮ. ಋಷಿ ವಾಕ್ಯದೊಡನೆ ವಿಜ್ಞಾನ ಕಲೆ ಮೇಳವಿಸೆ ಜಸವು ಜನಜೀವನಕೆ" ಎಂಬ ಅವರ ಪದ್ಯವಾಗಲಿ ಸೂಚಿಸುವುದು ಸಂಘರ್ಷ ರಹಿತ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು. ಒಂದರೊಡನೊಂದು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಘರ್ಷಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ಸಾಧಿಸಿದ ಇಂಥ ಸಾಮರಸ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಹಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿತು. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಉಪನಿಷತ್ ಪ್ರಣೀತವಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೀಕೃತ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ಬಂದು ಈ ನೆಲದ ಬಹುಮುಖಿ ಪರಂಪರೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ವಿಮುಖತೆಗೆ ಒಳಗಾದವು ಎಂಬುದು ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಾದ. ಹಿಂದಿನ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಇದು ಸರಿಯಾದ ಸಂದರ್ಭ. ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದಿಗೆ ಹೊಂದಿದ ಸಂಘರ್ಷ ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ 'ಆಕೃತಿ ಹಾಗೂ ನವೋದಯದ ಸಾಹಿತ್ಯ 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದಿಗೆ ಹೊಂದಿದ ಸಾಮರಸ್ಯ ಹಾಗೂ ಅದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ 'ಆಕೃತಿ' ವಿಭಿನ್ನವಾದವು' ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೆ ಇದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎಂದರೆ, ಇಂಥ ಸಂಘರ್ಷ ಅಥವಾ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ವಿಮರ್ಶಕ ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾದ ವಿಧಾನ ಯಾವುದು? ಅದು ಆಶಯ ಪ್ರಧಾನ ಪರಿಶೀಲನೆಯಾಗಬೇಕೋ? ಅಥವಾ 'ಆಕೃತಿ' ಪ್ರಧಾನ ಪರಿಶೀಲನೆಯಾಗಬೇಕೋ? ಆಶಯ-ಆಕೃತಿಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಬೇರ್ಪಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದೂ ಇಂಥ ಪ್ರಶ್ನೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಉತ್ತರ 'ಆಕೃತಿ ಪ್ರಧಾನ ಪರಿಶೀಲನೆ. ಕಾರಣವಿಷ್ಟೆ, ರಾಜಕೀಯ,

ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯ ಒತ್ತಡದಿಂದ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುವುದು 'ಆಕೃತಿ'ಯಾದ್ದರಿಂದ ಇಂಥ ಆಕೃತಿಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ವಿಮರ್ಶಕ ಆಳದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ವಿಶ್ಲೇಷಕನು ಆಗುತ್ತಾನೆ ಎನ್ನುವ ನಿಲುವು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರದು. ಇದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ವಿಧಾನದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡ ನಿಲುವು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೆ ಇದೆ.

ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ–ಪರಂಪರೆಯೊಂದಿಗೆ ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕ ಹೊಂದಬೇಕಾದ ಸಂಬಂಧ ಎಂತಹದ್ದು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೂಡ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಆಗಾಗ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಅಥವಾ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಸಾಹತು ಆಳ್ವಿಕೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಿದ್ದು ಹಾಗೂ ವಸಾಹತು ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಪರಿಣಾಮದಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಕಾಲಿಟ್ಟ ಆಧುನಿಕತೆ, ವಿಚಾರವಾದಗಳು ಬೀರಿದ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ಮನಸ್ಸುಗಳು ಹಿಂದಣ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸಿಕೊಂಡ ರೀತಿಗಳು ಕೂಡ ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿವೆ. ಇಂಥ ಪ್ರಭಾವಗಳಿಂದ ಉಂಟಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟು ಏಕ ರೂಪಿಯಾದುದಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕತೆ, ವಿಚಾರವಾದ, ಜಾತ್ಯತೀತತೆ ಮುಂತಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಕೇವಲ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯನ್ನು ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆ ಅನುಮಾನಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಇವುಗಳಿಂದುಂಟಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿದೆ. ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರು ಇದನ್ನು ಮಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ:

"ನಮ್ಮದೆಲ್ಲವು ತಿರಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವಾದುದು : ಹಲವಾರು ಶತಮಾನಗಳ ಮೌಢ್ಯವನ್ನು ಕಳೆದು ಹೊಸ ಯುಗದ ಕಡೆಗೆ ನಡೆಯುವುದು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಹೊಣೆ ಎಂದು ತಿಳಿದೆವು. ನಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆಯ ಜಗತ್ತು ಛಿದ್ರಗೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಮುಂದಿನ ತಲೆಮಾರು ಎಂಥ ಅನಾಥ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ತಲುಪಬಹುದೆಂಬ ಕಾಳಜಿಯೂ ಇಲ್ಲದಂತೆ ಎಲ್ಲವನ್ನು ತೊಳೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಸನ್ನದ್ಧರಾದೆವು. ಹಳೆಯದೆಲ್ಲವೂ ಈಗ ಸಾಮಗ್ರಿ ಮಾತ್ರವಾಗಿ ಕಾಡತೊಡಗಿತು. ಯಾವುದು ಜೀವನ ಕ್ರಮದ ಭಾಗವಾಗಿತ್ತೋ ಅದು ಕೇವಲ ವಸ್ತು ಮಾತ್ರವಾಗಿ ಅಭ್ಯಾಸ ಯೋಗ್ಯ ಸಾಮಗ್ರಿಯಾಗತೊಡಗಿತು. ಅಥವಾ ಹೀಗೂ ಹೇಳಬಹುದು ಒಂದೆಡೆ ಜೀವನ ಲಯಗಳೊಡನೆ ಬೆರೆತದ್ದು ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಕಲಿತವರಿಗೆ ಕೇವಲ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ವಸ್ತುವಾಯಿತು. ಚರಿತ್ರೆಯ ನಮ್ಮ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಈ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳು ಪೂರಕವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡತೊಡಗಿದವು. ಚರಿತ್ರೆ ಆಗಿ ಹೋದದ್ದು ಎಂದು ತಿಳಿದು ಆ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬರೆಯಲು ಸನ್ನದ್ಧರಾದೆವು. ಈ ಬರವಣಿಗೆಗೆ ಅವಶ್ಯವೆಂಬಂತೆ ನಾವು ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜೀವಂತ ನೆಲೆಗಳೆಲ್ಲವನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡೆವು. ಇದೆಲ್ಲವು ಹಲವು ದಶಕಗಳವರೆಗೆ ಸಾಗಿಬಂತು."[೭]

ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪರಿಶೀಲನಾರ್ಹವಾದದ್ದು. ಆಧುನಿಕ ವಿಚಾರ ಧಾರೆಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದುಂಟಾದ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಅವರು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಕಲಾಂಗತನ ಎಂದೇ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದು ಸಹಜ ಜೀವನಲಯದೊಡನೆ ಸೇರಿ ಹೋಗಿತ್ತೋ ಅದು ಇಂದು ಕೇವಲ 'ಸಾಮಾಗ್ರಿ'ಯಾಗಿರುವ ಬಗ್ಗೆ ಆಳವಾದ ವಿಷಾದ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿದೆ. ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಬಿಡುಗಡೆಯ ಪ್ರತಿಮೆಯಾಗಿ ನೋಡುವ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ವಿಧಾನ ಮತ್ತು ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಸಂಬಂಧ ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ನವೋದಯದ ವಿಧಾನಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು ಇಲ್ಲಿನ ನಿಲುವು. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ವಿಧಾನ ಕಳೆದು ಹೋದದ್ದರ ಬಗ್ಗೆ ಅದರಿಂದುಂಟಾಗುವ 'ಅನಾಥತೆ'ಯ ಬಗ್ಗೆ ಚಿಂತಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಪರಂಪರೆಯೆಂಬುದು ಅದರ ಪಾಲಿಗೆ ಅವಮಾನ ಮತ್ತು ಹಿಂಸೆಗಳು ಮಾತ್ರ. ನವೋದಯ ವಿಧಾನಕ್ಕೆ

ವಸಾಹತು ಪ್ರಭುಗಳ ಎದುರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವ ಮನೋಧರ್ಮವಿದೆ. ಆದರೆ ಇಂಥ ಮನೋಧರ್ಮ ಪ್ರಭುಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಬಹುಪಾಲು ಮೀರದಿರುವಂಥದ್ದು. ಹಾಗಾಗಿಯೆ ಇಂಥ ಎರಡು ವಿಧಾನಗಳಿಗೆ ಕಾಣದೆ ಹೋದ ಪರಾವಲಂಬಿ ಪರಂಪರಾರಹಿತ ಅನಾಥ ಜನಾಂಗದ ಸ್ಥಿತಿ ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ ಅವರು ಸೂಚಿಸುವ ಇಂಥ ಅನಾಥ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಉಂಟಾದ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಹಲವಾರು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗಿರುವುದು ಕಾವ್ಯ ಅಥವಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಇದರಿಂದುಂಟಾದ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು. ಇದನ್ನು ಡಿ.ಆರ್ ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ:

"ಮತ್ತೆ ನಮ್ಮ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಚೈತನ್ಯ ಸಾಂದ್ರತೆ ತರುವುದಕ್ಕೆ ಇರುವ ದಾರಿಯೆಂದರೆ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಹು ಸಂಖ್ಯಾತ ಜನಸ್ತೋಮದ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ, ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅನುಭವ ಲೋಕವನ್ನು ತರುವುದು. ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಜನತೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಜೀವನ ಕ್ರಮಗಳಿಗೆ ಒಳಗಿನವರಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕೊಡಲು ಯತ್ನಿಸುವುದು. ಬಹಳ ಸಾರಿ ಇವಕ್ಕೆ ಸಾರಾಸಗಟಾಗಿ ಮೂಢನಂಬಿಕೆ, ಕಂದಾಚಾರ ಎಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ಹೆಸರಿಸಲಾಗಿದೆ. ತಾರತಮ್ಯದ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಇರದ ತಿರಸ್ಕಾರ ಅದು. ಡಾ. ನರಸಿಂಹಯ್ಯನವರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಒಂದು ಜನಾಂಗದ ಮಹತ್ವದ ಕಾವ್ಯ ಬರುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಶೂದ್ರಾತಿ ಶೂದ್ರರ ಪಂಚಮರ ವಿಮೋಚನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ಮಾತನಾಡಿದರೆ ಸಾಲದು ಅವರ ಮಾನಸಿಕ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಒಳಗಿನವರಾಗಬೇಕು. ಈ ಮಾನಸಿಕ ಲೋಕವೇ ಕಾವ್ಯದ ಜೀವಾಳ. ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರಯತ್ನ ಇಲ್ಲವೆ ಇಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ. ಬೇಂದ್ರೆ ತಮ್ಮ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಗಳಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಮಾಂತ್ರಿಕತೆ ಸಾಧಿಸಿದ್ದು ಹೀಗೆಯೇ. ನಂತರ ಕಂಬಾರರು ಈ ಲೋಕಗಳನ್ನು ಸಂಧಿಸಿದರು. ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿದನ್ನು ಆಗಾಗ ಕರೆದುಕೊಂಡರು. ಈಗ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಶಿವಪ್ರಕಾಶರು ಅದನ್ನು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಸಿದ್ದಲಿಂಗಯ್ಯ ಕಾಳೇಗೌಡರು ಅದರಲ್ಲೇ ಸಂಶೋಧನೆ ನಡೆಸಿದ್ದಾರಾದರೂ ಆ ಜಗತ್ತುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಅವರದು ಸಂಶೋಧನೆಯ ಸಂಬಂಧ ಮಾತ್ರ, ಕವಿಯ ಸಂಬಂಧವಲ್ಲ. ಆ ಜನಾಂಗದ ಮಟ್ಟದಿಂದಲೇ ಪ್ರತಿಸ್ಪಂದಿಸುವುದಕ್ಕೆ, ಕನಸು ಕಾಣುವುದಕ್ಕೆ, ಹಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಬೇಕು."[೮]

ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಚೈತನ್ಯ ಸಾಂದ್ರತೆ ಬರುವುದು ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಜನಸ್ತೋಮದ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಅನುಭವ ಲೋಕದಿಂದ ಎಂಬ ನಿಲುವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಜನತೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಜೀವನ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಅದರ ಹೊರಗೆ ನಿಂತು ಸಮೀಕ್ಷಿಸುವ ನೆಲೆಗಿಂತ ಅವರ ಮಾನಸಿಕ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಒಳಗಿನವರಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ನೆಲೆಯನ್ನು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ನವ್ಯೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದ ಅಥವಾ ಎಂಬತ್ತರ ದಶಕದ ಎರಡು ವಿಭಿನ್ನ ಕಾವ್ಯಾಕೃತಿಗಳ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ನೆನಪಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಪ್ರಗತಿಪರ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅಪಾರ ವಿಶ್ವಾಸ ಕಾಳಜಿಯಿದ್ದು ರಚಿತವಾದ ಬಂಡಾಯ ಕವಿಗಳ ಕಾವ್ಯಾಕೃತಿ, ಇನ್ನೊಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದ್ಧತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅಷ್ಟು ಕಾಳಜಿ ಕಾಣದ ನವ್ಯದಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತವಾದ ಕಾವ್ಯಾಕೃತಿ. ಡಾ.ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಹಿಂದೆ ಈ ಎರಡು ಕಾವ್ಯಾಕೃತಿಗಳಿವೆ. ಅವರು ಬೇರೊಂದು ಕಡೆ ಇದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಒಂದು ಆದರ್ಶ ಕಾವ್ಯಾಕೃತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತ ಅವರು ಅಲ್ಲಿ ತಾಳುವ ನಿಲುವು ಕೂಡ ಗಮನಾರ್ಹ. ಬಂಡಾಯ ಕವಿಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಮತ್ತು ಎಚ್.ಎಸ್.

ವೆಂಕಟೇಶಮೂರ್ತಿ ಅಂಥವರ ಭಾಷಾ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಸೇರಿದರೆ ಒಂದು ತಲೆಮಾರಿನ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಕಾವ್ಯ ಹುಟ್ಟಲು ಸಾಧ್ಯ ಎಂಬ ನಿಲುವನ್ನು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ತಳೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಕಾವ್ಯ ಕೃತಿಯ ಕಡೆಗೆ ಗಮನವನ್ನೆ ನೀಡದ ಬಂಡಾಯ ಕಾವ್ಯವಾಗಲಿ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿರದ ಕಲಾರಾಧನೆಯಾಗಲಿ ಮಹತ್ವದ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಲಾರವು ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರಲ್ಲಿದೆ. ಹಾಗೆಯೆ ವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರಮುಖವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಜನಾಂಗದ ಮಾನಸಿಕ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೊರಗಿನವರಾದಾಗಲೂ ಮಹತ್ವದ ಕಾವ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಗತಿಪರ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಉತ್ತಮ ಕಾವ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಜನಾಂಗದ ಸ್ಮೃತಿಯೆಂಬ ಹೆಗ್ಗಾಡಿನಿಂದ ಪ್ರತಿಮೆ ಶೈಲಿಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕು ಎಂಬ ನಿಲುವು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರದು. ವೈಚಾರಿಕತೆ ಎನ್ನುವ ಅಂಶ ಜನಾಂಗದ ಸ್ಮೃತಿಯ ಹೆಗ್ಗಾಡಿಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಲು ಅಡ್ಡಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ನಿಲುವು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರಲ್ಲಿದ್ದಂತಿದೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಜನಾಂಗದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಒಳಗಿನವರಾಗಲು ಅಡ್ಡಿಪಡಿಸುವ ಸಂಗತಿ ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ವಿಚಾರಧಾರೆ ಎನ್ನುವ ನಿಲುವು ಕೂಡ ಅವರಲ್ಲಿದೆ. ಇಂಥ ವಿಚಾರಧಾರೆಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಾಗಿಯೆ ಆಧುನಿಕ ಕಲಾವಿದರ ಮಾತಿನೊಳಗೆ ಶತಮಾನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆನಪುಗಳು ಅವತರಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ನಿರಾಶೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರದು. ಹಾಗಾದರೆ ಇಂಥ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹಾಕಿದರೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಉತ್ತರವಿದು. ಜನರ ನಂಬಿಕೆಯ ಲೋಕದೊಳಗೆ ಕಲಾವಿದ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಬೇಕಾದ್ದು ಹುಂಬ ಶ್ರದ್ಧಾವಂತನಾಗಲ್ಲ ಬದಲಿಗೆ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಾಗಿ ಎಂದು.

ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಮತ್ತು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಹಲವು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹತ್ವದವುಗಳಾಗಿವೆ. ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಜಾತ್ಯತೀತ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಾಗಿ ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತ ಬಂದಿರುವ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕೇವಲ ನಿರಾಕರಣೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡುವ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನು ಈ ಇಬ್ಬರು ಚಿಂತಕರು ಸರಿಯಾಗಿಯೆ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ನಿರಾಕರಣೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರ ಸೊರಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ನಿಲುವು ಕೂಡ ಅವರುಗಳಲ್ಲಿದೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಸನ್ನಿವೇಶದ ಬಗ್ಗೆ ಎಚ್ಚರಿಕೆ ಕೂಡ ಇದೆ. ಪರಂಪರೆಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಅವರು ಬೇಕು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆಯೆ ಹೊರತು ಪೂಜೆಯನ್ನಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಪರಂಪರೆಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಬೇಕು ಪೂಜೆ ಬೇಡ ಎಂಬುದು ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭದ ಧ್ಯೇಯ ವಾಕ್ಯವೇ ಆಗಿತ್ತು ಎಂದರೆ ತಪ್ಪಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗಿದ್ದ ಪರಂಪರೆಯೊಂದಿಗಿನ ಅನುಸಂಧಾನದ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಅದರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಗಿತ್ತು ಎಂದು ವಾದಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ಎರಡು ವಿಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಪರಂಪರೆಯೊಂದನ್ನು ಜೀವದಾಯಕ ಶಕ್ತಿ ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿ ಅದು ಉಳಿದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪರಂಪರೆಗಳಿಗಿಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ನೋಡುವ ಆರಾಧನೆಯ ನೆಲೆಯಿರುವಂತೆಯೆ, ಅದನ್ನು ಜೀವಹಿಂಡುವ ಶಕ್ತಿ ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುವ

ತಿರಸ್ಕಾರದ ನೆಲೆಯೂ ಇದೆ. ಇವೆರಡೂ ಕೂಡ ಅತಿರೇಕಗಳು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೆ ಇದೆ. ತಿರಸ್ಕಾರದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವ ನೆಲೆಗೆ ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಬಹುದು:

"ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜಾರುಬಂಡೆಯಲ್ಲಿ ಕೂತು ನಿರೀಶ್ವರವಾದದಿಂದ ಗಂಗಾ ಸ್ನಾನಕ್ಕೆ, ಗಂಗಾಸ್ನಾನದಿಂದ ಜ್ಯೋತಿಷ್ಯಕ್ಕೆ, ಜ್ಯೋತಿಷ್ಯದಿಂದ, ವ್ರತ ಸಾಯಿಬಾಬಾ ಇತ್ಯಾದಿ ನಂಬಿಕೆಗಳಿಗೆ, ಇದೆಲ್ಲದರ ಜೊತೆಗೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರ ಲೌಕಿಕ ದಕ್ಷತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಇಷ್ಟಗಲ ಬಾಯಿ ತೆರೆದ ಮೋಹಕ್ಕೆ ತಮ್ಮ ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಯಾವ ವೈಷಮ್ಯವು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಭ್ರಮಿಸಿ ಸಲೀಸಾಗಿ ಜಾರಿಬಿಡುವುದು ನಮಗೆ-ನಮ್ಮ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳಿಗೂ ಕೂಡ ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ತನ್ನ ಆವರಣ ಕೊಟ್ಟ ರೂಪ ಪಡೆಯುವ ಎರೆಮಣ್ಣು ಎಂಬುದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ."[೯]

ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಜಾರುಬಂಡೆಯ ಪ್ರತಿಮೆಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಅನಂತಮೂರ್ತಿಅವರು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕನಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡ ಹೊರಟಾಗ ಅವನಿಗಿರಬೇಕಾದ ಎಚ್ಚರದ ಬಗ್ಗೆ ಅವರು ಇಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಜೀವದಾಯಕ ಶಕ್ತಿ ಎಂದು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಂಬಿಬಿಟ್ಟರೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ತನ್ನ ಆವರಣ ಕೊಟ್ಟ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಎರೆಮಣ್ಣು ಮಾತ್ರವಾಗಿ ಅನಾಮಧೇಯನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೆ ಎಂದರೆ ಅದು ಕೂಡ ಅಷ್ಟು ಸಲೀಸಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಂದು ಭಾಗವಾದ ಧರ್ಮ ಕೂಡ ಲೇಖಕನನ್ನು ಇಂಥ ಅನಾಮಧೇಯ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ತರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಿಲುವು ಕೂಡ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ಮತ್ತು ರಿಲಿಜಿಯಸ್ ಎನ್ನುವ ಸಂಗತಿಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವೈರುಧ್ಯಗಳಾಗಿವೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ಪೂರ್ಣಚಂದ್ರ ತೇಜಸ್ವಿ ಅವರ ನಿಲುವು ಸಮಸ್ಯೆಯ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖಕ್ಕೆ ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಅವರು ತಮ್ಮ 'ಅಬಚೂರಿನ ಪೋಸ್ಟಾಫೀಸು' ಸಂಕಲನಕ್ಕೆ ಬರೆದ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ತಾಳುವ ನಿಲುವು ಹೀಗಿದೆ.

"ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿ, ಸ್ತ್ರೀ ಅಸಮಾನತೆ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ, ಸತಿಪದ್ಧತಿ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಸನ್ನಿಧಿಯಲ್ಲಿ ಜನತಾದ್ರೋಹಿಯಾದವನೊಬ್ಬ ಮಾತ್ರ ರಿಲಿಜಿಯಸ್ ಆಗಲು ಸಾಧ್ಯ. ಕೊನೆಯ ಪಕ್ಷ ಆಂತರಿಕವಾಗಿ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಬೋಧಿಸುವ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಾದರೂ ಕವಿಯೊಬ್ಬ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ಎರಡೂ ಆಗಬಹುದೇನೋ! ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸದ್ಯದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅಂಥ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಸುಳಿವೇ ಕಾಣುತ್ತಿಲ್ಲ."[೧೦]

ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಬಹುಧರ್ಮೀಯ, ಬಹು ಜಾತೀಯ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತಿಯೊಬ್ಬನ ಸಂದಿಗ್ಧತೆಯನ್ನು ತೇಜಸ್ವಿಯವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪ್ರತಿಧ್ವನಿಸುತ್ತಿದೆ. ತೇಜಸ್ವಿ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ಮತ್ತು ರಿಲಿಜಿಯಸ್ ಆಗುತ್ತಾನೆಂದರೆ ಆತನನ್ನು ತೇಜಸ್ವಿ ದಿಟ್ಟವಾಗಿ ಜನತಾದ್ರೋಹಿ ಎಂದೇ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜಾರುಬಂಡೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಅನಾಮಧೇಯತೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಎಚ್ಚರವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ತೇಜಸ್ವಿ ಅವರು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರಿಲಿಜಿಯಸ್ ಆದ ಸಾಹಿತಿ ಜನತಾದ್ರೋಹಿ ಮಾತ್ರನಾಗುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ನೇರವಾಗಿಯೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ತೇಜಸ್ವಿ ಅವರ ಮಾತನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದೂ ಕೇಳಬೇಕಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ ಧರ್ಮದ ಆಚರಣಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳ ಬಗ್ಗೆ

ತಿರಸ್ಕಾರವಿದ್ದೂ ಅದರ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಆಯಾಮವನ್ನು ಗೌರವಿಸುವ ಸಾಹಿತಿ ಜನತಾದ್ರೋಹಿಯಾಗದೆ ಉಳಿಯಬಹುದಲ್ಲ ಎಂಬುದು. ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಒಮ್ಮೆ ಗಮನಿಸಿದರೆ ಈ ಬಗೆಯ ನೆಲೆ ಅರಿವಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಕುವೆಂಪು ತಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಕುರುಡಾಗದೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಆಯಾಮವನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ತೇಜಸ್ವಿಯವರ ವಾದದ ಮಿತಿ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಕುವೆಂಪು ತನ್ನ ಕಾಲದ ಆಧುನಿಕ ವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ರೀತಿಯು ಅವರನ್ನು ಮಹತ್ವದ ಕಲಾವಿದರನ್ನಾಗಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಒಂದಂಶವಂತು ಸ್ಪಷ್ಟ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗದೆ ಅವನ್ನು ಜೀವದಾಯಕ ಶಕ್ತಿ ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ಕ್ರಮ ಮಾತ್ರ ಅತ್ಯಂತ ಅಪಾಯಕಾರಿಯಾದುದು. ಇಂಥ ಮನೋಭಾವ ಕಲಾವಿದರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಂತೂ ಅನಪೇಕ್ಷಿತವಾದದ್ದು ಎನ್ನುವ ನಿಲುವು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರದು :

"ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ರಿಲಿಜಿಯಸ್ ಕವಿಯಾಗುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸುಲಭದ ಕೆಲಸ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಜಗತ್ತು ಕವಿಯೊಬ್ಬನನ್ನು ಹೇಗೆ ಉನ್ನತ ಹಂತಕ್ಕೆ ಕರೆದೊಯ್ಯಬಲ್ಲದೋ ಹಾಗೇ ಅವನನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕರಗಿಸಿ ಅನಾಮಧೇಯನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಬಲ್ಲದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಧೋರಣೆಯ ಕವಿಗೆ ಜಗತ್ತಿನ ಜೊತೆಗೆ ಆಳವಾದ ಹೋರಾಟದ ಅಗತ್ಯ ಖಂಡಿತ ಇದೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಕವಿ ತನ್ನ ಗುರುತು ಚಹರೆ ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಧಾರ್ಮಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಕಳ್ಳ ಉಸುಕಿನಲ್ಲಿ ಮುಚ್ಚಿ ಹೋಗುತ್ತಾನೆ : ಚಾರಿತ್ರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಮಾತ್ರ ಈ ಅಪಾಯದಿಂದ ಪಾರಾಗಲು ಸಾಧ್ಯ. ಕಲೆಗಾರನಾಗಿಯೆ ಉಳಿಯ ಬಯಸುವ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಇದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅನುಭವ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಪ್ರವಾಹದಂತೆ ಹಿಡಿತಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕದ ಹೆಬ್ಬಂಡೆಯಂತೆ ಕವಿಯ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ನುಚ್ಚುನೂರು ಮಾಡುತ್ತದೆ : ಕವಿಗೆ ಯಾವ ಅನುಭವವೂ ಹಿಡಿತಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕದೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಗಟ್ಟಿನೆಲೆಯ ಮೇಲೆ ನಿಂತಾಗ ಮಾತ್ರ ಅನುಭವದ ತೀವ್ರತೆಗೊಂದು ಅರ್ಥ ಆಕಾರ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅದರಲ್ಲೂ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಬರೆಯುವ ಕವಿಗೆ ಇದು ಎಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ."[೧೧]

ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕವಿಯಾಗುವುದರಿಂದ ಸಂಭವಿಸುವ ಅನಾಮಧೇಯತೆಯನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ಗಮನವಿದೆ. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಕೂಡ ಇಂಥದ್ದೆ ನಿಲುವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದನ್ನು ಹಿಂದೆ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೆ ತೇಜಸ್ವಿ ಅವರ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅನುಭವವನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ಸಾಹಿತಿ ಮೌನವಹಿಸಬೇಕೆಂದು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಕವಿ ಅಂಥ ಜಗತ್ತಿನ ಜೊತೆಗೆ ತೀವ್ರವಾದ ಸಂಘರ್ಷಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ ಎಂಬ ನಿಲುವು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರದು. ಇಂಥ ಸಂಘರ್ಷಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧ ಇಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ ಕವಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಕಳ್ಳ ಉಸುಕಿನಲ್ಲಿ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದು ಅವರ ನಿಲುವು. ಇಂಥ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ಕವಿಯನ್ನು ಪಾರುಮಾಡುವುದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿನ ಧೋರಣೆ. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಅಭಿಮತವನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅದು ಹಾವಿನ ಬಾಯ ಹಲ್ಲ ಕಳೆದು ಹಾವಿನ ಸಂಗವನ್ನು ಲೇಸೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ವಿಧಾನ ಎನ್ನಬಹುದು. ಕುವೆಂಪು ಅಂಥ ಕವಿಗಳು ಧಾರ್ಮಿಕ ಜಗತ್ತಿನೊಂದಿಗೆ ಹೊಂದಿದ ಸಂಬಂಧ ಇಂಥದ್ದೆ. ಆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೆ

ಅವರು ಪ್ರವಾಹಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕರೂ ಪ್ರವಾಹ ಪತಿತರಾಗದೆ ಉಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಒಬ್ಬ ಕಲಾವಿದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಕಳ್ಳ ಉಸುಕಿಗೆ ಹೆದರಿ ನಿಂತರೆ ಅಂಥ ಜಗತ್ತಿನ ಅನುಭವದಿಂದ ವಂಚಿತನಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅದರ ಆಳಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿ ಕೊಚ್ಚಿ ಹೋದರೆ ಅನಾಮಧೇಯನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅನುಭವದಿಂದ ವಂಚಿತನೂ ಆಗದೆ, ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆತ ಅನಾಮಧೇಯನೂ ಆಗದೆ ಉಳಿಯುವ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ತರ್ಕದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಮೂಡಿದ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಚರ್ಚೆಯ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಸಾಹಿತಿಯನ್ನು ಜನಾಂಗ ಬದುಕಿನಿಂದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆನಪನ್ನು ಹೆಕ್ಕಿ ತರುವ ಶೋಧಕ ಎಂದು ನೋಡುವ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಅವನನ್ನು ಸತ್ಯವನ್ನು ಸಮಾಜದ ಎದುರಿಗೆ ಹೇಳಬೇಕಾದ ವಕ್ತಾರನಂತೆಯೂ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೆ ಸಾಹಿತಿಯನ್ನು 'ವಿದೂಷಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ'ಕ್ಕೆ ರೂಪಕೀಕರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಅವರು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಮುಂದೆ ಚರ್ಚಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಜನಾಂಗದ ಬದುಕಿನಿಂದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆನಪು ಹೆಕ್ಕಿ ತರುವುದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಶೈಲಿಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಅನುಕೂಲಗಳು ಲಭಿಸುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಜನತೆಯ ನಂಬಿಕೆಯ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಒಳಗಿನವರಾದಾಗ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾಂದ್ರತೆ ಲಭಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಅಭಿಮತ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಇಷ್ಟು ಕೆಲಸ ನಿರ್ವಹಿಸಿದರೆ ಸಾಕೆ? ಸಮಾಜದೊಂದಿಗೆ, ಸಮುದಾಯದೊಂದಿಗೆ ಆತನ ಸಂಬಂಧ ಎಂತಹದ್ದು? ಅಥವಾ ಇದನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಸಾಹಿತಿಗಿರಬಹುದಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ.

"ಈ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಹರಣ ಶಾಸನಗಳಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯರಕ್ಷಣೆ ಎಂಬ ಹೆಸರಿದೆ. ನಗರಗಳ ಬಡವರ ಎತ್ತಂಗಡಿಗೆ ನಗರದ ಸುಂದರೀಕರಣವೆಂಬ ಹೆಸರಿದೆ. ಹೆಂಡ ಸಾರಾಯಿಗೆ ಮೌಲ್ಯಾಧಾರಿತ ರಾಜಕಾರಣ ಎಂಬ ಲೇಬಲ್ಲಿದೆ. ದಲಿತರಿಗೆ ತಿನ್ನಿಸಿದ ಮಲ ಮಿಠಾಯಿಯ ಹಾಗೆ ಕಾಣಹತ್ತಿದೆ ಸರ್ಕಾರದ ಕಣ್ಣಿಗೆ. ಲೇಖಕ ಈ ಸುಳ್ಳನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳದಿದ್ದರೆ ಅವನ ನರಮಂಡಲಕ್ಕೆ ಲಕ್ವ ಹೊಡೆದೀತು. ಇವುಗಳೆಲ್ಲದರ ಕಡೆಗೆ ಕಣ್ಣು ಮುಚ್ಚಿ ಬಿಡುಗಡೆ ಪಡೆದ ಸಾಹಿತಿ ಏನನ್ನೂ ಬರೆಯಲಾರ ಬರೆದರೂ ಅಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರಗಳು ಮಾತ್ರವಿದ್ದಾವು : ಪ್ರಾಣವಲ್ಲ. ಈ ಜಂಜಡ, ಗೋಳು ಕುರೂಪಗಳ ನರಮಂಡಲ ಇರದ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಆತ್ಮ ಕೂಡ ಇರಲಾರದು. ಆದರೆ ಕುತೂಹಲದ ಸಂಗತಿ ಎಂದರೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬಹುಪಾಲು ಸಾಹಿತಿಗಳಿಗೆ ಈ ಕಲ್ಪನೆಯೆ ಇಲ್ಲ."[೧೨]

ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಎರಡು ನೆಲೆಗಳಿವೆ. ಒಂದು ಪ್ರಭುತ್ವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕ್ರೂರತೆ, ಇನ್ನೊಂದು ಇಂಥ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಬರಹಗಾರನಿಗಿರುವ ಬೌದ್ಧಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿ. ಪ್ರಭುತ್ವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ತಾನು ಮಾಡುವ ಕೆಲಸಗಳಿಗೆ ಸುಂದರವಾದ ಹೆಸರನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಒಳಗೆ ಪ್ರಜೆಗಳ ಬದುಕುವ ಹಕ್ಕಿಗೆ ತಿಲಾಂಜಲಿ ನೀಡುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತಿಯ ತನ್ಮೂಲಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪಾತ್ರವೇನು ? ಎಂಬುದು ಎಪ್ಪತ್ತರ ದಶಕದ ನಂತರ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಕೇಳಿ ಬಂದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಸಾಹಿತಿಯನ್ನು ಸದ್ಯದ ರಾಜಕೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜಂಜಡಗಳಿಂದ ವಿಮುಕ್ತಿ ಹೊಂದಿದ ಭಾವ ಜೀವಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಇಂಥ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪಾತ್ರವು ಇಲ್ಲದೆ ಹೋಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಲೇಖಕನಿಗೆ ಇಂಥ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಬೇಕಾದ ಬೌದ್ಧಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಇದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ವಿಧಾನಕ್ಕೆ

ಅಪಾರವಾದ ಕೆಲಸ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ನಡೆಸುತ್ತಿರುವ ಅನ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಲೇಖಕ ಬಿಡಿಸಿ ಇಡಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುವ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಎಪ್ಪತ್ತರ ದಶಕ ರೂಪಿಸಿದ , ಕಂಡುಕೊಂಡ ಲೇಖಕನ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದೆ ಇಂಥ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ನವೋದಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೆ ಕುವೆಂಪು ಮೊದಲಾದವರು ಇಂಥ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯು ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಇದು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅರಿವಿನಿಂದ ಬಂದದ್ದು. ಎಪ್ಪತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಯಿತು. ಇದರರ್ಥ ಬಂಡಾಯ ಪೂರ್ವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಗೆ ವಿಮುಖವಾಗಿತ್ತು ಎಂದಲ್ಲ, ಬದಲಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದ್ಧತೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ವಿಧಾನ ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಮಾಣದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕಡಿಮೆಯಿತ್ತು ಎಂದು. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ನಿರ್ವಹಿಸಬೇಕಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಹಾಗೆಯೆ ಇಲ್ಲಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿರುವ 'ಸತ್ಯವನ್ನು' ಹೇಳಲೆಬೇಕೆಂಬ ಒತ್ತನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಅವರ ಎಡಪಂಥೀಯ ಆಲೋಚನ ಕ್ರಮ ಅರಿವಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತಿಯೆನ್ನುವವನು ಸಮಾಜದ ಜಂಜಡ, ಗೋಳು, ಕುರೂಪಗಳಿಗೆ ಕುರುಡಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆ ಮಾಡಿದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರಗಳು ಮಾತ್ರವಿರುತ್ತವೆಯೆ ವಿನಾ ಜೀವವಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ನಿಲುವು ಮಹತ್ವದ್ದು. ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿಯೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಮತ್ತೊಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಚರ್ಚೆಗೊಳಪಡಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಸಾಹಿತಿಯನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಅಪವಿತ್ರ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಸಮಾಜದ ಎದುರಿಗೆ ಬಿಚ್ಚಿ ಹೇಳುವ ವಕ್ತಾರನಂತೆ ನೋಡುವ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಆತನನ್ನು 'ವಿದೂಷಕ' ಎಂಬಂತೆ ರೂಪಕೀಕರಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ:

"ವಿದೂಷಕನನ್ನು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ರೂಪಕವಾಗಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ಈ ವಿದೂಷಕನಿಗೆ ಯಾರ ಭಯವೂ ಇಲ್ಲ, ಮುಲಾಜೂ ಇಲ್ಲ,ಅಧಿಕಾರದ ವಕ್ರತೆ, ಕುರೂಪಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ವಿಡಂಬಿಸಬಲ್ಲ. ಅವನ ಪ್ರಗತಿ ಪರಸತ್ವ ಇರುವುದು ಕೂಡ ಇಲ್ಲಿಯೇ. ದೋಷಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹೇಳುವ ಮೂಲಕ ವಿದೂಷಕ ವಿದ್ರೋಹಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಅವನ ಬದುಕಿನ ಸಾರ್ಥಕತೆಯ ಘಟ್ಟ. ನಿಧಾನಕ್ಕೆ ವಕ್ರತೆಯನ್ನು ಕಂಡು ನಕ್ಕ ಜನ ವಕ್ರತೆಯ ಮೂಲವನ್ನೇ ನಿರ್ನಾಮ ಮಾಡುವ ಮನಸ್ಥಿತಿಗೆ ಬರುತ್ತಾರೆ.

ಸಾಹಿತಿಯನ್ನು ವಿದೂಷಕ ಎಂದು ಕರೆದದ್ದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೂಲ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗೆಗೆ ನನಗಿರುವ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ರಂಜಿಸದಿದ್ದರೆ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಇಲ್ಲ. ರಂಜನೆಯೇ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೂಲಭೂತ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಮಿತಿ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಿಟ್ಟು ಕೂಡ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ವಿನೋದವೇ. ಅಂತಿಮ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅದು ಓದುವಿಕೆಯಲ್ಲಿನ ಸಂತೋಷವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ನರಹರಿದುಕೊಂಡು ಕ್ರಾಂತಿಕವಿ ಪದ್ಯ ಓದಿದರೂ ಜನ ಓಹ್ ಎಂದು ಚಪ್ಪಾಳೆ ಹೊಡೆಯುವುದರಲ್ಲೇ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಸಂಬದ್ಧತೆಯಿದೆ. ಓದಿನ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಉಲ್ಲಾಸದಲ್ಲೇ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿರುವುದು. ದೊಡ್ಡ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ದೊಡ್ಡ ಗಂಟಲಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವ ಬಿಗಿಹುಬ್ಬಿನ ಸಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಯಾರು ಓದುವುದಿಲ್ಲ, ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ಸನ್ಮಾನಿಸಿ ಬಿಡುತ್ತೇವೆ. ಬೋರ್ ಹೊಡೆಸುವ ಸಜ್ಜನರನ್ನು ನಾವು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಓಡಾಡುವಂತೆ ಇದು ಸಾಹಿತ್ಯವೇ ಕ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ತಂದು ಬಿಡುತ್ತದೆಯೆಂದು ನಂಬುವ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಕಾದಂಬರಿಕಾರನ ಮಾತು ಕೂಡ ಸೂಚಿಸುವುದು ಇದನ್ನೇ."[೧೩]

ಹಿಂದೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದೊಂದಿಗೆ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ನೋಡುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕಡೆ ಸಾಹಿತಿಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಜೀವ

ಬರುವುದು ಆತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕುರೂಪಗಳಿಗೆ ಕನ್ನಡಿಯಾದಾಗ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದ್ದರೆ, ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ರಂಜನೆಯನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೂಲಭೂತ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಮಿತಿ ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ವಿಧಾನವಿದೆ. ಈ ಎರಡು ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿನ 'ಅಂತರ್ ವೈರುಧ್ಯಗಳೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಬೇಕೆ? ಅಥವಾ ಈ ಎರಡು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾದ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸಿದ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಎಂಬಂತೆ ನೋಡಬೇಕೆ? ಹಾಗೆಯೆ ಸುಳ್ಳನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳಬೇಕಾದ ಸಾಹಿತಿ ವಿದೂಷಕನಾಗುವ 'ಅಸಂಬದ್ಧ ಪ್ರಹಸನ'ವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ? ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಇಂಥ ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತವೆ.

ವಿದೂಷಕನನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ರೂಪಕವಾಗಿಸುವ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ 'ಚಾರ್ಲಿ ಚಾಪ್ಲಿನ್'ನ 'ದಿ ಗ್ರೇಟ್ ಡಿಕ್ಟೇಟರ್' ಚಿತ್ರವನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ತರುತ್ತದೆ. ಅಥವಾ ಬ್ರೆಕ್ಟ್ ತನ್ನ ನಾಟಕವೊಂದರಲ್ಲಿ ನಾಜಿಗಳನ್ನು 'ಸುಣ್ಣ ಬಣ್ಣ ಹೊಡೆಯುವ ಮಂದಿ' ಎಂದು ವಿಡಂಬಿಸಿದ್ದು ನೆನಪಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ವಿದೂಷಕ ತನ್ನ ಹಾಸ್ಯದ ವಿಡಂಬನೆಯ ಮೊನೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಚುಚ್ಚುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಳಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಕ್ರಿಯೆ ಇಂಥದ್ದು ಎನ್ನುವುದು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಾದ. ಇಲ್ಲಿ ಇವರು ಭಾವಿಸುವುದು ರಂಜನೆಯೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೂಲಭೂತ ಶಕ್ತಿ ಹಾಗೆಯೆ ಮಿತಿ ಎಂದು. ರಂಜನೆಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವೆ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೆ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಿಟ್ಟು ಕೂಡ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಓದುವಿಕೆಯಲ್ಲಿನ ಸಂತೋಷವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ನಿಲುವು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬಂದ ವಿಭಿನ್ನ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಅಂತರ್ ವೈರುಧ್ಯಗಳೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೆ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಿಟ್ಟು ಕೂಡ ಓದುವಿಕೆಯಲ್ಲಿನ ಸಂತೋಷವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ನಿಲುವನ್ನು ಅವರೊಬ್ಬರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು ಎನ್ನುವಂತಿಲ್ಲ. ಪರಂಪರಾಗತವಾಗಿಯೆ ಋಷಿಯಲ್ಲದವನು ಕಾವ್ಯ ರಚಿಸಲಾರ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ರಸಮಿಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಶೋಕ, ರತಿ, ಭಯ, ಜಿಗುಪ್ಸೆ ಮುಂತಾದ ಸ್ಥಾಯಿಭಾವಗಳು ಕರುಣಾ, ಶೃಂಗಾರಾದಿ ರಸಗಳಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಯಾವ ಸ್ಥಾಯಿ, ಸಂಚಾರಿಗಳು ಮೂಡಿದರೂ ಅವು ಓದುಗನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಸಬೇಕಾದ್ದು ಆನಂದಾನುಭೂತಿಯನ್ನು ಎಂಬುದು ರಸಮಿಮಾಂಸೆಯ ಒಟ್ಟಾರೆ ಫಲಿತ. ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಕರ್ತವ್ಯ 'ಸದ್ಯಃ ಪರ ನಿವೃತಿ', ಹಾಗೆಯೆ ಕಾಂತೆಯಂತೆ ಉಪದೇಶ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರಷ್ಟೆ. ಆಧುನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರಂತೆ ಇಂಥ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಹಲವು ಲೇಖಕರನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಖಡ್ಗಗಳಿಗೆಮ್ಮುಸಿರೇ ಹರಿವಜ್ರಸಾಣೆ ನಮ್ಮ ಲೇಖನಿಗಿಂತ ಬರಸಿಡಿಲ ಕಾಣೆ' ಎಂಬ ಕವನದ ಸಾಲನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತ ಲಂಕೇಶರು ತಮ್ಮ 'ಹೊಸ ಕವಿ ಕಾವ್ಯ' ಎನ್ನುವ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯಿಸುವುದು ಹೀಗೆ:

"ಕವಿಗೆ ನಂಬಿಕೆ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸುಲಭವಾಗಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆತನೊಬ್ಬ ಋಷಿಯಾಗಿದ್ದ, ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಕನಾಗಿದ್ದ. ಅಷ್ಟೇಕೆ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಹಳಬರ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸ ಇದ್ದಂತೆ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ.

ಕುವೆಂಪು ಕೆಲವೇ ದಶಕಗಳ ಹಿಂದೆ ಕವಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುತ್ತ 'ಖಡ್ಗಗಳಿಗೆಮ್ಮುಸಿರೇ ಹರಿವಜ್ರಸಾಣೆ: ನಮ್ಮ ಲೇಖನಿಗಿಂತ ಬರಸಿಡಿಲ ಕಾಣೆ' ಎಂದದ್ದು. ಅವರು ತುಂಬಾ ಸೀರಿಯಸ್ಸಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದರೂ ಈಗ ಹಾಸ್ಯ ಬರವಣಿಗೆಯಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಕವಿಗಳು ಈಗ ಅದೆಲ್ಲ ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತು. ನಮ್ಮ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಸಂಕೀರ್ಣಗೊಂಡಂತೆ ಹಳೆಯ ರೀತಿಯ ನಂಬಿಕೆ ಹೊರಟು ಹೋದಂತೆ ಕವಿಯ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಗಳಾಗಿವೆ. ಈವೊತ್ತು ಆತ ಹಾಡುವ, ಭಾಷಣ ಕೊಡುವ ಸುಧಾರಿಸುವ ಹೀರೋ ಅಲ್ಲ : ನಾಯಕನಲ್ಲದ ಕವಿ ತನ್ನ ಪರಿಸರದೊಂದಿಗೆ ಹೊಸ ಸೇತುವೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ."[೧೪]

ಲಂಕೇಶರು ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಪರಂಪರಾಗತವಾಗಿ ಕವಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಇದ್ದ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಿಂದಿನಂತೆ ಈಗ ಕವಿ ಋಷಿಯೂ ಅಲ್ಲ ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಕನು ಅಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಲಂಕೇಶ ಅವರ ನಂಬಿಕೆ. ಅವರ ಇಂಥ ಧೋರಣೆಗೆ ಕಾರಣ ಅವರೇ ಹೇಳುವಂತೆ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿರುವುದು. ನಾಯಕನಲ್ಲದ ಕವಿ ತನ್ನ ಪರಿಸರದೊಂದಿಗೆ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಸೇತುವೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಕಡೆಗೆ ಲಂಕೇಶರ ಗಮನವಿದೆ. ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ತುಂಬಾ ನಿರೀಕ್ಷೆಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಪೂರ್ಣಚಂದ್ರ ತೇಜಸ್ವಿ ಅವರ ಕೃತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಚಂದ್ರಶೇಖರ ನಂಗಲಿ ಅವರು ತಮ್ಮ ಪಿ.ಎಚ್.ಡಿ. ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ತೇಜಸ್ವಿ ಅವರು ಬರೆದ ಪತ್ರ ರೂಪದ ಲೇಖನ 'ಚಂದ್ರಶೇಖರ ನಂಗಲಿಯವರಿಗೆ ಪತ್ರ' ಕೂಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮನೋರಂಜನೆಯ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಒತ್ತು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ, ಲಂಕೇಶ ಮತ್ತು ತೇಜಸ್ವಿ ಅವರು 'ಸಾಹಿತ್ಯದ' ಬಗ್ಗೆ ತಳೆದ ಧೋರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆಗಳಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಲಂಕೇಶರಂತೆ ಸಮಾಜ ಸುಧಾರಣೆಯಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಲಾರರು. ಹಾಗೆಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದ್ಧತೆಯ ಕಾವ್ಯವೇ ಸಮಾಜವನ್ನು ಸುಧಾರಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ನಿಲುವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲಾರರು. ತೇಜಸ್ವಿ ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ ರಂಜನೆಯನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶಗಳಲ್ಲೊಂದು ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರಲ್ಲಿ ಸಹಮತಿ ಇದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಮನರಂಜನೆಯೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಏಕಮೇವ ಉದ್ದೇಶ ಎನ್ನುವ ನಿಲುವು ಕೂಡ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಅವರು ಸಾಹಿತಿಯನ್ನು 'ವಿದೂಷಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ರೂಪಕವಾಗಿಸುವಾಗ ಇಂಥ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತಿಯನ್ನು ವಿದೂಷಕನನ್ನಾಗಿ ನೋಡುವ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ನಿಲುವಿಗೆ ಪರಂಪರಾಗತವಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿಂದ ಬಂದ ಅರಿವಿನ ಜೊತೆಗೆ ಆಧುನಿಕ ಜೀವನ ಪದ್ಧತಿಯು, ಅದರೊಂದಿಗೆ ಉಪಭೋಗವಾದಿ ನಾಗರೀಕತೆಯು ಕಾರಣವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದಂತೆ ಕವಿಯ ಬಗೆಗಿನ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಬದಲಾದವು ಎಂಬ ಲಂಕೇಶರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಕೂಡ ಇದನ್ನೆ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಪರಿಣಾಮದಿಂದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಒಂಟಿಯಾಗಿರುವ ಕವಿ ಅವನು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿಯಾದರೂ ಅವನಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಅಣಕಿಸಬಲ್ಲ ವಿದೂಷಕತೆ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಿದೂಷಕ ವಕ್ರತೆಯಿಂದ ಮಾಡುವ ವಿಡಂಬನೆಯನ್ನು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಜೀವದಾಯಕ ಗುಣ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ನಿರ್ಮಿತಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಧ್ಯಾನಸ್ಥ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ವೈರುಧ್ಯಗಳೆಂದು ನೋಡದೆ ಪರಸ್ಪರವೆಂದು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಧೋರಣೆಯ ಭಾಷಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು

ಕಾವ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಬಹುಪಾಲು ಆಶಯ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದ್ದ ಸಮಾಜಕೇಂದ್ರಿತ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ 'ಆಕೃತಿ ನಿಷ್ಠತೆ'ಯನ್ನು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರಂಥ ಕೆಲವೇ ವಿಮರ್ಶಕರು ಮಾತ್ರ. ಹಾಗೆಯೆ ಕವಿಯನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಕುರೂಪಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡಿ ಹಿಡಿಯುವ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಆತನನ್ನು ವಿದೂಷಕನೆಂದು ರೂಪಕೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ.

೫.೨. ಭಾಷೆ

ಭಾಷೆಯನ್ನು ಹಲವು ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಸಮಾಜ ಜೀವಿಯಾದ ಮನುಷ್ಯ ಉಳಿದವರೊಂದಿಗೆ ಸಂವಹನ ಸಾಧಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಬಳಸುವ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಮಾಧ್ಯಮ ಭಾಷೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಸ್ತುತ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿರುವುದು ಅದರ ಮೂಲಕ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ. ಬೇರೆ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯು ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಕಲೆಯಾದ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಭಾಷೆಯ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಮತ್ತು ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಇಲ್ಲದ ಹಲವು ಕಲೆಗಳಿವೆ. ಸಂಗೀತ , ಶಿಲ್ಪ, ಚಿತ್ರಕಲೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಇಂಥ ಭಾಷಾತೀತ ಕಲೆಗಳಿಗೆ ನಿದರ್ಶನವಾಗಬಲ್ಲವು. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮಾತ್ರ ಭಾಷೆಯ ಹಂಗನ್ನು ಮೀರಲಾಗದ ಕಲೆ. ಆದರೆ ಭಾಷೆಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹಂಗು ಇಲ್ಲವೆಂದರೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇದರರ್ಥ ಸಾಹಿತ್ಯವಿಲ್ಲದೆಯೂ ಭಾಷೆ ಇರಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ಭಾಷೆಯಿಲ್ಲದೆ ಬಹುಪಾಲು ಸಾಹಿತ್ಯವಿರುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹಂಗಿಲ್ಲದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಟ್ಟುವಾಗ ಲೇಖಕ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಮೃಣ್ಮಯ ವಾಣಿಯಲ್ಲಿ ಚಿನ್ಮಯದ ಅವತರಣವನ್ನು ಕಾಣಬೇಕಾದ್ದು ಲೇಖಕರ ಕಷ್ಟ ಭಾಷೆಗೆ ಹೀಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಚಿನ್ಮಯದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳಲೆಬೇಕಾದ ಕಟ್ಟುಪಾಡಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಲೇಖಕರ ತೊಡಕು ಮತ್ತಷ್ಟು ಜಟಿಲವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಭಾಷೆಯೆಂಬುದು ಸೂತಕ' ಎಂದು ಹೇಳಿದರೂ ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯಲ್ಲಿಯೆ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತಿಯ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧದ ದ್ವಂದ್ವವಿದೆ. ಸಮಾಜದ ಸಂವಹನಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವ ಕಾಡುಕುದುರೆಯ ಕೆನೆತ ಕೊಬ್ಬನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಭಾಷೆಯನ್ನು 'ಸವಾರಿ ಕುದುರೆ' ಯನ್ನಾಗಿ ಪಳಗಿಸುವಾಗ ಲೇಖಕ ಎದುರಿಸಬೇಕಾದ ಆಯ್ಕೆ ಮತ್ತು ನಿರಾಕರಣೆಯ ಹಲಬಗೆಯ ಸಂದಿಗ್ಧತೆ ಮತ್ತು ತೊಳಲಾಟಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಲೇಖಕನಾದವನು ಭಾಷೆಯ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯವೂ ಸಂಘರ್ಷಿಸಲೇಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯ ಬಗ್ಗೆ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳಿವೆ. ಭರ್ತೃಹರಿ ಭಾಷೆಯನ್ನು ದಿವ್ಯವಾದ ಶಕ್ತಿ ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿ 'ಶಬ್ದಬ್ರಹ್ಮ' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮ ಭಾಷೆಗೆ ಅಂಥ ದಿವ್ಯದ ವಿಸ್ತಾರವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭು ಕೂಡ ಭಾಷೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಸಂದೇಹವಾದಿಯೆ. ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಅನುಭಾವದ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದ್ದರೂ ಸಾಹಿತಿ ಮಾತ್ರ 'ಕೊಲುವೆನೆಂಬ ಭಾಷೆ ದೇವನದು, ಗೆಲುವೆನೆಂಬ ಭಾಷೆ ಭಕ್ತನದು' ಎಂಬಂತೆ ಕೊಲ್ಲ ಹೊರಡುವ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಗೆಲ್ಲ ಹೊರಡುತ್ತಾನೆ.

ಭಾಷೆಯನ್ನು ಸೂಚಕ-ಸೂಚಿತಗಳ ನಡುವಣ ಕೊನೆಗೊಳ್ಳದ ಅನಂತಲೀಲೆ ಎನ್ನಲಿ, ಅದನ್ನು ಶಬ್ದಬ್ರಹ್ಮ ಎಂದು ಆರಾಧನೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲಿ ಅಥವಾ ದಿವ್ಯದ ವಿಸ್ತಾರ ಭಾಷೆಗಿಲ್ಲ ಎಂಬಂತೆ

ನೋಡಲಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವ ಅಗತ್ಯ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಸಾಹಿತಿ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಯ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು ಈ ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶ. ಹಾಗೆಯೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ತಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತಿ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಯಾವ ರೀತಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಇಲ್ಲಿಯದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಸಮಕಾಲೀನ ವಿಮರ್ಶಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಲೇಖಕ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಓಲೈಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬ ನಿಲುವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದೊಂದಿಗೆ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಆರಂಭಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಸಾಹಿತಿ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತು ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಹೀಗಿದೆ:

"ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಲೇಖಕನಿಗೆ ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುವುದು ಅವನು ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಭಾಷೆಯೇ ಹೊರತು ಅವನ ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಬೆಳಕು ಮೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಲೇಖಕನಿಗೇ ಶಬ್ದವೇ ಬೆಳಕು, ಶಬ್ದವೇ ಕತ್ತಲೇ ಅವನು ಆರಾಧಿಸುವುದು ಈ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ. ಯಾವುದೇ ಲೇಖಕನ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಮೆಚ್ಚುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆ ಲೇಖಕನಿಗೆ ಭಾಷೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭುತ್ವವಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತೇವೆ. ಅದು ತಪ್ಪು ಮಾತು. ಅವನು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸಿ ಓಲೈಸದಿದ್ದರೆ ಭಾಷೆ ಅವನಿಗೆ ಒಲಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಶಬ್ದ ಬೆಳಕಾಗಬಹುದು, ಕತ್ತಲೆಯೂ ಆಗಬಹುದು. ಅದನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡೇ ಲೇಖಕ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಬೇಕು. ಶಬ್ದವೇ ಲೇಖಕನಿಗೆ ಒಳನೋಟವನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಶಬ್ದದಿಂದ ವಾಸ್ತವ ಲೋಕ ಬೆಳಗುತ್ತದೆ. ಅದರಂತೆ ಶಬ್ದವೂ ಬೆಳಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಲೇಖಕ ಶಬ್ದವನ್ನು ಬೆಳಗುವಂತೆ ಮಾಡಿದಾಗ ಅವನ ಬರವಣಿಗೆ ಸಾರ್ಥಕವಾಗುತ್ತದೆ."[೧೫]

ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಶಬ್ದಾರಾಧನೆಯ ವಿಧಾನವೆಂದು ಸರಳವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು. ಲೇಖಕ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಓಲೈಸಿ ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬ ನಿಲುವು ಸರಿಯಾದದ್ದೆ. ಆದರೆ ಸೂಚಿತಕ್ಕಿಂತ ಸೂಚಕವನ್ನೆ ಅತಿಮುಖ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಅವರ ವಿಧಾನ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸುವಾಗ ಬಳಸುವಾತನಿಗೆ ತನ್ನ ಆಲೋಚನೆಯನ್ನು, ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಸಂವಹಿಸಲು ಇರುವ ವಾಹಕ ಭಾಷೆಯೆ. ಆತ ಸಂವಹಿಸುವುದು ಭಾಷೆಯನ್ನಲ್ಲ ಅದರ ಮೂಲಕ ಪ್ರತೀತವಾಗುವ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು. ಹಾಗೆಯೆ ಲೇಖಕನೊಬ್ಬ ಆಳದನುಭವವನ್ನು ಸಂವಹಿಸಲು ಮಾತು ಅವನ ಕೈ ಹಿಡಿಯಬೇಕು ನಿಜ. ಆದರೆ ಸಂವಹಿಸುವುದು ಆಳದನುಭವವನ್ನೆ ಹೊರತು ಭಾಷೆಯನ್ನಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಶಬ್ದಶಕ್ತಿಯನ್ನು 'ದೀಪವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಆ ದೀಪದ ಸಹಾಯದಿಂದ ವಿಶ್ವವನ್ನು ನೋಡುವಂತೆ ಶಬ್ದದ ಮುಖಾಂತರ ಅರ್ಥ ಪ್ರಪಂಚದ ಕಡೆಗೆ ನಡೆಯುವುದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂವಹನದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದ-ಅರ್ಥಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ಬೇರ್ಪಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಲೇಖಕ ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕ ತಲುಪಬಹುದಾದ ಅರ್ಥದ ನೆಲೆಗಿಂತ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯತೆ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟಾದರೂ ಶಬ್ದವಿಲ್ಲದೆ ವಾಸ್ತವಲೋಕ ಕಣ್ಣೆದುರಿಗೆ ಬೆಳಗಲಾರದು ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಅವರ ಇಂಥ ನಿಲುವು ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಹರಿದಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಅವರ ಉತ್ತಮ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಬಹುಪಾಲು ದ.ರಾ.ಬೇಂದ್ರೆ ಮತ್ತು ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನ ಕಾವ್ಯದ ಸುತ್ತ ಆವರಿಸಿರುವುದಕ್ಕೂ ಅವರ ಇಂಥ ನಿಲುವಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ

ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ವಸ್ತುವಾಗಬಲ್ಲದು. ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭುವಿನ ವಚನಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ಕುರ್ತಕೋಟಿಯವರ ನಿಲುವಿಗೂ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಕೂಡ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾದದ್ದು. ಬೇಂದ್ರೆ, ಕುಮಾರವ್ಯಾಸರಿಗೆ ಭಾಷೆಯ ಬಗ್ಗೆಶಬ್ದ ಶಕ್ತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಮೋಹ ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭುವಿಗಿಲ್ಲ. ಆತನಿಗೆ ಶಬ್ದವೆಂಬುದು ಸೂತಕ, ಭಾಷೆಯೆಂಬುದು ಪ್ರಾಣ ಘಾತಕ. ಭಾಷೆಯೆ ಪ್ರಾಣವಾದ ಕವಿಗಳನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿದ ಶಬ್ದಾರಾಧನೆಯ ವಿಮರ್ಶಕನಿಗೆ ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭು ಮೆಚ್ಚಿಗೆಯಾಗದ್ದಕ್ಕೆ ಆಶ್ಚರ್ಯಪಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಭಾಷೆಯೆ ಪ್ರಾಣವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರ್ಚೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಸಮರ್ಥವಾದದ್ದೆ. ಲೇಖಕನಿಗೆ ಕತ್ತಲೆಯಾಗಿ ಬೆಳಕೂ ಆಗಿ ಕಾಡಬಲ್ಲ ಭಾಷೆಯ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಅವರು ಸರಿಯಾಗಿಯೆ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಶಬ್ದವು ಬೆಳಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಲೇಖಕ ಶಬ್ದದ ಬೆಳಕಿನ ಮೂಲಕ ಲೋಕ ಬೆಳಗುವಂತೆ ಮಾಡಿದಾಗ ಅವನ ಬರವಣಿಗೆ ಸಾರ್ಥಕವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ನೆಲೆ ಅವರದು. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಆಲೋಚನಾ ವಿಧಾನ ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ:

"ಬದುಕು ತನ್ನೊಳಗೆ ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಕಟ್ಟುವ, ಹುಟ್ಟುವ, ಕಮರದೆ ಬೆಳೆಯುವ ಬಗೆಗಳು ಹೊರಗೆ ನಿಂತು ನೋಡುವಾಗ ಹಾಗೆ ನೋಡಿ ಹಿಂದಿರುಗಿ ಉಳಿದವರಿಗೆ ಹೇಳುವಾಗ, ಮೈದಳೆಯದೆ ಉಳಿದು ಬಿಡುತ್ತವೆ. ಇದು ಬರೆಯುವವನು ಎದುರಿಸಲೇಬೇಕಾದ ಸವಾಲು. ಅದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ತೊಡಕು ಇಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿಯುವುದೂ ನಡೆಯಬೇಕು.

ನಾನು ಮಾತಿನ ವರಸೆಗಳ ಬಳಕೆಯಿಂದ ಮೊದಲು ಮಾಡಿ ಬದುಕನ್ನು ಪಡೆದು ಮಂಡಿಸುವ ಬಗೆಯ ತೊಡಕುಗಳ ಕಡೆಗೆ ಏಕೆ ಬಂದೆ ಎಂದು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ಇವೆರಡು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಲ್ಲ ಬರಹದ ಮೈಬಸಿರು ಬೇರು, ಬೆಳವಣಿಗೆ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಅದರ ನುಡಿಕಟ್ಟಡವೇ ಆಗಿದೆಯಾಗಿ ಅದರ ಅಂದರೆ ಬರಹದ ಇಕ್ಕಟ್ಟುಗಳು ಗೊಂದಲಗಳು ಗೊತ್ತಾಗುವುದು ಈ ನುಡಿಕಟ್ಟಡದಲ್ಲಿಯೇ. ಇದು ಗಾಳಿ ಹಾಗೂ ಎಲೆಯಲುಗುಗಳಂತೆ ಎಲೆ ಯಲುಗಿನಲ್ಲಿ ಗಾಳಿ ಇರುವುದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಎಲೆಯಲುಗೇ ಗಾಳಿಯಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ನುಡಿಕಟ್ಟಡ ತರುವ ತೊಡಕುಗಳು ಬಳಸಿ ತೋರಿಸುವುದು ಬರಹಗಾರನು ನಿಂತ ನೆಲೆಯ ತೊಡಕುಗಳನ್ನು. ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಅವನ ನಿಂತ ನೆಲೆಯ ತೊಡಕುಗಳು ಕಾಣಸಿಗುವುದು ಅವನು ಬಳಸಿದ ನುಡಿಕಟ್ಟಡದಲ್ಲಿಯೇ."[೧೬]

ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಲೇಖಕನ ಸಂಬಂಧದ ತೊಡಕುಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುವಾಗ ನಿಂತ ನೆಲೆ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಬದುಕನ್ನು ಹಲವಂದದಲ್ಲಿ ಲೇಖಕ ಗ್ರಹಿಸುವ ನೆಲೆ ಬೇರೆ , ಅದನ್ನು ಹಿಂತಿರುಗಿ ನಿಂತು ಉಳಿದವರಿಗೆ ಸಂವಹಿಸುವ ನೆಲೆ ಬೇರೆ ಎನ್ನುವ ಅವರ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಅವರು ಸಂವಹಿಸುವ ಮಾಧ್ಯಮಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಗಮನ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ ಅವರು ಗ್ರಹಿಸುವ ಮತ್ತು ಸಂವಹಿಸುವ ನೆಲೆಗಳೆರಡನ್ನೂ ಗಮನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಬದುಕನ್ನು ಲೇಖಕ ಗ್ರಹಿಸಿದಂತೆಯೆ ಸಂವಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದೆ ಹೋಗುವ, ಅಥವಾ ಹಾಗೆ ಸಂವಹಿಸುವುದು ಬರಹಗಾರನಿಗೆ ಸವಾಲಾಗುವ ರೀತಿಯನ್ನು ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಸವಾಲನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾದದ್ದು ಬರಹಗಾರನಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯ. ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ ಅವರ

ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಬರಹಗಾರ ಮತ್ತು ನುಡಿಕಟ್ಟಡಗಳನ್ನು ಅವರು ಪ್ರತ್ಯೇಕವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬರಹಗಾರ ಮತ್ತು ನುಡಿಕಟ್ಟಡಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಅವರು 'ಗಾಳಿ ಮತ್ತು ಎಲೆಯಲುಗಿನ' ರೂಪಕದ ಮುಖಾಂತರ ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಎಲೆಯಲುಗಿನ ಮೂಲಕ ಗಾಳಿಯ 'ಇರುವಿಕೆ' ಅರಿವಿಗೆ ಬರುವಂತೆ, ಗ್ರಹಿಸುವ ನೆಲೆ ಅರಿವಿಗೆ ಬರುವುದು 'ಸಂವಹಿಸುವ' ನುಡಿಕಟ್ಟಡದ ಮೂಲಕವಾಗಿ. ಇವುಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪರಸ್ಪರವಾಗಿಯೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ಈ ರೂಪಕ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೆ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಲೇಖಕನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನೋಡುವ ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರ ವಿಧಾನ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದದ್ದು. ಹಾಗೆಯೇ ಮಹತ್ವದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಅವರ ವಾದದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಆರಾಧನೆ ಎನಿಸಬಹುದಾದ ಉತ್ಸಾಹವಿದೆ. ಆದರೆ ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರಲ್ಲಿ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಬರಹಗಾರನ ಸಂಬಂಧ ಡಯಲೆಕ್ಟಿಕಲ್ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿಯೆ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಬರಹಗಾರನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪರಸ್ಪರವೆಂದು ನೋಡಲು ಅವರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಲೇಖಕರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನೋಡಬಹುದಾದ ಎರಡು ವಿಭಿನ್ನ ವಿಧಾನಗಳಿಗೆ ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಮತ್ತು ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ನಿದರ್ಶನವಾಗುತ್ತವೆ. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಲೇಖಕರ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿಯೆ. ಅವರು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ವಿಧಾನ ಹೀಗಿದೆ:

"ಕವಿಗೆ ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದು ಕಲ್ಲು, ಮಣ್ಣು, ಗಾರೆ ತೊಲೆ, ಕಂಬ, ನೀರು ಇದ್ದ ಹಾಗೆ, ಅದೊಂದು ಪದಾರ್ಥವೇ. ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಆಟ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವವನು, ಮೆಟೀರಿಯಲಿಸ್ಟ್ ಆದವನು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸುವುದು ಹೀಗೆಯೆ . . . . ಆಟ ಮತ್ತು ಆರಾಧನೆಗಳೆರಡರ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮಿಳಿತವಾಗಿಸುವ ಕಾವ್ಯ ಮಾತ್ರ ಓದುಗನನ್ನು ಗಾಢವಾಗಿ ಕಾಡಬಲ್ಲದು. ಆಟವೆನ್ನುವುದು ಭಾಷೆಯ ಸೃಜನಾತ್ಮಕ ಉಪಯೋಗದ ಮೂಲಕ ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಆಹ್ಲಾದಕ್ಕೆ ಜೀವನ ಸಂತೋಷಕ್ಕೆ ಸಂಕೇತ. ಅದೇ ರೀತಿ ನಿಖರತೆಗೂ ಕೂಡ ಆರಾಧನೆಯೆನ್ನುವುದು ಆವಾಹನೆಗೆ, ತೀವ್ರತೆಗೆ, ಸಾಂದ್ರತೆಗೆ, ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕೆ ಹಬ್ಬುವ ಗುಣದ ಸಂಕೇತ . . . . ಬರೀ ಆಟವನ್ನು ಆಡುವ ಕವಿ ಭಾಷೆಯ ಚಮತ್ಕಾರಿಯಿಂದ ತೃಪ್ತನಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಬರಿಯ ಆರಾಧನೆ ಎಲ್ಲೋ ಜಡವಾಗಿ ಮಾರ್ಬಿಡ್ ಆಗಿ ಕುಸಿಯ ತೊಡಗುತ್ತದೆ."[೧೭]

ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಕವಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ರೀತಿ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಕವಿಯ ಪಾಲಿಗೆ ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದು ಪದಾರ್ಥ. ಅದು ಕಲ್ಲು, ಮಣ್ಣು, ಗಾರೆ, ತೊಲೆ, ಕಂಬ ಇದ್ದಂತೆ ಕಚ್ಚಾ ವಸ್ತು. ಆದರೆ ಈ ವಸ್ತುಗಳ ಮೂಲಕ ಕಟ್ಟಡ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು ಕುಶಲಕರ್ಮಿಯೊಬ್ಬನ ಶ್ರಮದಿಂದ. ಕಚ್ಚಾವಸ್ತುವಾದ ಭಾಷೆ ಕಾವ್ಯವಾಗುವುದು ಅಥವಾ ನುಡಿಕಟ್ಟಡವಾಗುವುದು ಕವಿಯ ಶ್ರಮದಿಂದ. ಭಾಷೆಗಿರುವ ಅನಂತ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ಅನುಭವದಿಂದ ಕಾವ್ಯಸೌಧವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವವನು ಕವಿ ಎಂಬುದು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಅಭಿಮತ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ಕಾವ್ಯವು ಕೂಡ ಒಂದು ಉತ್ಪನ್ನವೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಭಾಷೆಯ ಉಪಯುಕ್ತತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ ಮತ್ತು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಮುಂದುವರಿದು ಭಾಷೆಯ ಸೃಜನಶೀಲ ಬಳಕೆ

ಮಾತ್ರ ಕವಿತೆಯನ್ನು ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಅಂಶಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಆಟವಾದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಆರಾಧನೆ. ಇಂಥ ಆಟ ಮತ್ತು ಆರಾಧನೆಗಳ ಅಂಶಗಳೆರಡನ್ನು ಒಳಗೊಂಡ ಕೃತಿ ಮಹತ್ವದ್ದು ಎಂಬುದು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಆಟವೆನ್ನುವುದು ಭಾಷೆಯ ಸೃಜನಾತ್ಮಕ ಬಳಕೆಗೆ ಸಂಕೇತವಾದರೆ, ಆರಾಧನೆ ಎಂಬುದು ತೀವ್ರತೆಗೆ, ಸಾಂದ್ರತೆಗೆ ಸಂಕೇತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಭಾಷೆಯನ್ನು ಸೃಜನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಬಳಸುವ ಅಂದರೆ ಆಟದ ಅಂಶವನ್ನೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ನಂಬುವ ಕವಿಗಳಾಗಲಿ ಅಥವಾ ದಿವ್ಯದ ವಿಸ್ತಾರವನ್ನು ನಂಬಿ ಆರಾಧನೆಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸುವ ಕವಿಯಾಗಲಿ ಗಾಢವಾಗಿ ಕಲಕುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ಕೊಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಲೇಖಕನೊಬ್ಬ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಶೈಲಿ ಮತ್ತು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ ನಂತರ ಆಗುವ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಕೂಡ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಾರ್ಹ. ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಶೈಲಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಬರಹಗಾರ ಪರಂಪರೆಯೊಂದರ ವಾರಸುದಾರನಾಗಿಯೂ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು 'ನಿಮ್ಮೊಡನಿದ್ದು ನಿಮ್ಮಂತಾಗದೆ' ಇರುವ ವಿಧಾನ ಎನ್ನಬಹುದು. ಎಷ್ಟೋ ವೇಳೆ ಶಕ್ತರಲ್ಲದ ಬರಹಗಾರರು ಪರಂಪರೆ ಸೃಷ್ಟಿಸಿರುವ ಮಯನಿರ್ಮಿತ ಭವನದಲ್ಲಿ ಮೂಲದ ಕಛೇರಿಯ ವಿಳಾಸ ಮರೆತ ಅನಾಮಧೇಯರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಪರಂಪರಾಗತ ಶೈಲಿಯ ಚಕ್ರವ್ಯೂಹದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿ ಹೊರಬರದೆ ಒದ್ದಾಡುತ್ತಾರೆ. ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಡಾ. ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯನವರ ಕಾವ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಇಂಥ ಅಂಶವನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯ್ಯನವರ ಮೊದಮೊದಲ ಕವನಗಳಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಲಯದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತ 'ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕ್ರಾಂತಿಕಾವ್ಯ ಬರೆಯುವವರು ಕುವೆಂಪು ಲಯದ ಚಕ್ರವ್ಯೂಹದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿ ಹತಕ್ಷತರಾಗುವ ಅಭಿಮನ್ಯುವಾಗುತ್ತಾರೆ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಪಿತೃಪಿತಾಮಹರ ಶೈಲಿಯ ಚಕ್ರವ್ಯೂಹದಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಲೇಖಕರಿಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ತನ್ನದೆ ಶೈಲಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ ಬರಹಗಾರ ಅದನ್ನೆ ಕೋಟೆಯಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಹೊರಬರದ ಸ್ವಮೋಹಿ ನಾರ್ಸಿಸಸ್ ಆಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯು ಇರುತ್ತದೆ. ಕತೆಗಾರರಾದ ಕುಂ.ವೀರಭದ್ರಪ್ಪ ಅವರಲ್ಲಿ ಇಂಥದೊಂದು ಮಿತಿಯನ್ನು ಅವರ 'ಯಾಪಿಲ್ಲು' ಕೃತಿಗೆ ಬರೆದ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿ ಅವರು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಲೇಖಕ ತಾನೇ ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಶೈಲಿಗೆ ಸೆರೆಯಾಳಾದರೆ, ಆಗ ಶೈಲಿ ಕೃತಿಯ ಗಟ್ಟಿಯಾದ ಸೃಜನಶೀಲವಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಕಬಳಿಸಿ ಬಿಡುವಷ್ಟು ಬಲಾಢ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿ ಶೈಲಿ ಕೃತಿಯ ಸತ್ವವನ್ನೆ ಮೊಟಕುಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಚೆನ್ನಿಯವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಬೆಳಕಾಗುವ ಶಕ್ತಿಯಿರುವಂತೆ ಕತ್ತಲೆಯ ಶಕ್ತಿಯೂ ಇದೆ ಎಂಬ ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಸೂಚಿಸುವುದು ಬಹುಶ: ಇಂಥದ್ದನ್ನೆ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಭಾಷೆಯೊಂದನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಬಳಸುವಾಗ ಬರಹಗಾರನಿಗೆ ಹಲವು ಬಗೆಯ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಎದುರಾಗುತ್ತವೆ. ಇಷ್ಟಾದರೂ ಭಾಷೆಯೆನ್ನುವುದು ದಾರಿಯೆ ಹೊರತು ಗುರಿಯಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಮಹತ್ವದವರಾಗಬೇಕೆಂದರೆ ಭಾಷೆಯಾಚೆಗಿನ ಆವಾಹನೆ, ತೀವ್ರತೆ, ಸಾಂದ್ರತೆಯ ಗುಣಗಳನ್ನು ಆತನ ಕೃತಿ ಒಳಗೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬುದು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ನಿಲುವು. ಆದರೆ

ಅವೆಲ್ಲವು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು ಮಾತ್ರ ಭಾಷೆಯ ಸೃಜನಶೀಲ ಬಳಕೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಎಂಬುದು ಅವರ ನಿಲುವು. ಅಂದರೆ ದಾರಿ ಗಹನವಿದ್ದಂತೆ ಗುರಿಯು ಗಹನವಾಗಬೇಕು. ಹಾಗೆಯೆ ಗುರಿ ಗಹನವಾಗಿದ್ದಂತೆ ದಾರಿಯು ಗಹನವಾಗಿರಬೇಕು. 'ಹೊರಗೆ ತೋಟ ಶೃಂಗಾರ ಒಳಗೆ ಗೋಣಿಸೊಪ್ಪು' ಎನ್ನುವ ಕನ್ನಡದ ಗಾದೆ ಸೂಚಿಸುವುದು ಬಹುಶ: ಇದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು.

ಕಾವ್ಯ ಭಾಷೆಯೆಂಬುದು ಒಂದು ರೀತಿಯ ಸ್ಮೃತಿ ಸಂಚಯ ಎಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರಲ್ಲಿದೆ. ಇಂಥ ಸ್ಮೃತಿ ಸಂಚಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವುದು ಆಯಾ ಭಾಷೆಯ ಕವಿಗಳು ಎಂಬುದು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ನಿಲುವು. ಭಾಷೆ ಎನ್ನುವುದು ಮನೆ,ಮಠ,ಹಿತ್ತಲು, ಗಡಂಗು , ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡು ಕೊಬ್ಬಬೇಕು. ಅಂಥ ಭಾಷೆಯಿಂದ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಹೊಸ ರೀತಿಯ ಜೀವ ಸಂಚಾರವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರಲ್ಲಿದೆ.

"ಬೇಂದ್ರೆ, ಅಡಿಗ, ಕಂಬಾರರ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಇನ್ನೂ ಬೇರೆಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಅದು ಅವರ ಭಾಷಾ ಲೋಕವನ್ನು ಕುರಿತದ್ದು. ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲೇ ಮತ್ತೆ ಪುನರುಜ್ಜೀವನಗೊಂಡ ಕ್ರಾಂತಿ ಇದು. ಈ ತ್ರಿಮೂರ್ತಿಗಳ ಭಾಷಾ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೊಂದು ರೀತಿಯ ಜನ! ವೇದ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವನ್ನರಸುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಧೀಮಂತ, ಭಂಗಿ ಕುಡಿದು ಉನ್ಮತ್ತ ರಾಗ ಹಾಡುವ ಏಕತಾರಿ ಸಾಧು. ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ನೂರು ಜನರೆದುರು ಹಾಡಿ ಕುಣಿದ ಮೇಳಗಾರ, ಬಾರಿನಲ್ಲಿ ಕುಡಿದು ಚೀರಾಡುವ ಗುಮಾಸ್ತ, ತನ್ನ ತಾತ್ವಿಕ ಗೊಂದಲಗಳಿಂದ ಒದ್ದಾಡುವ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಅಧ್ಯಾಪಕ, ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಲಯಗಳನ್ನು ಬಲ್ಲ ಕನ್ನಡ ರಸಿಕ ಹೀಗೆ ಸೂಳೆಮನೆ, ಗಡಂಗು, ಬಜಾರು, ಮಠ, ಪೂಜಾಗೃಹ, ಗ್ರಂಥಾಲಯಗಳು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಏಳದಿದ್ದರೆ ಕಾವ್ಯ ಭಾಷೆಗೆ ಶಕ್ತಿಯೇ ಇಲ್ಲ. ಇವೆಲ್ಲ ಮಾತಿನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರಾಗಗಳು. ದೊಡ್ಡ ಕವಿ ಇವೆಲ್ಲವನ್ನು ಸ್ವರವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬೇಂದ್ರೆ, ಅಡಿಗ, ಕಂಬಾರರಲ್ಲಿ ಇವೆಲ್ಲಾ ಒಟ್ಟಾಗಿಯೇ ಇವೆ ಎಂದಲ್ಲ. ಒಬ್ಬರಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ಹೆಚ್ಚು, ಮತ್ತೊಬ್ಬರಲ್ಲಿ ಹಳ್ಳಿಯ ಹಾಡು. ಆದರೆ ಈ ಮೂವರ ಕವಿತೆಯ ಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ಶೈಲಿ ಸ್ಮೃತಿಗಳು ಸಂಚಯನಗೊಂಡಿರುವ ಕ್ರಮದಿಂದಾಗಿ ಕನ್ನಡದ ಸೌಭಾಗ್ಯ ಹೆಚ್ಚಿದೆ. ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಶಬ್ದವೊಂದು ಬಂದರೆ ಯಾವುದೋ ತಿಳಿಯದ ಸ್ಮೃತಿ ತೇಲಿದಂತೆ ಹೊಸ ಸದ್ದು ಕೇಳಿಸಿದಂತೆ, ಅರ್ಥ ಚಿಮ್ಮಿದಂತೆ ಈ ಮೂವರಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದಾಗ ಕನ್ನಡದ ಉಳಿದ ಕವಿಗಳು ಸೀಮಿತವಾಗಿ ಕಾಣುವುದು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ. ಶೈಲಿಸ್ಮೃತಿಯ ಸಂಚಯವನ್ನು ನಮಗೆ ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ ಎಂದೇ ಕವಿಗಳು ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯರು."[೧೮]

ಕಾವ್ಯ ಭಾಷೆಯು ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಬಗ್ಗೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಇಲ್ಲಿ ವಿವೇಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕವಿಯೊಬ್ಬ ತನ್ನ ಭಾಷೆಗೆ ಸತ್ವವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಸಮಾಜದ ಎಲ್ಲ ಭಾಗಗಳ ಆಡು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಸಂದರ್ಶಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕವಿ ಭಾಷೆಯ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ರಾಗಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದು ಕಾವ್ಯಸೌಧವನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಕಾವ್ಯ ಭಾಷೆ ಜನಜೀವನದ ಆಳದಿಂದ ಏಳದಿದ್ದರೆ ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಅದರ ಶಕ್ತಿ ಕುಗ್ಗುತ್ತದೆ. ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಶಬ್ದವೊಂದು ಬಂದರೆ ಒಂದು ಸ್ಮೃತಿ ತೇಲುವ ಅನುಭವ ಅಥವಾ ಹೊಸ ಅರ್ಥ ಚಿಮ್ಮಿದ ಅನುಭವವಾಗುವುದು ಇಂಥ ಶಕ್ತಿಯಿಂದಾಗಿಯೇ ಎಂಬುದು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಹಾಗೆಯೆ ಕವಿಗಳು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದು ಅವರು ಇಂಥ ಶೈಲಿ ಸ್ಮೃತಿ ಸಂಚಯವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ.

ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ 'ಭಾಷೆಯ ಹಿಂಜರಿತ' ಮತ್ತು 'ಶಬ್ದದ ಬಳಲಿಕೆ'ಯನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವೇಚಿಸಿದೆ. ಭಾಷೆಯ ಹಿಂಜರಿತವೆನ್ನುವುದು ಕವಿಯನ್ನು ಉಸಿರು ಗಟ್ಟಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆಯಾದರೆ , 'ಶಬ್ದದ ಬಳಲಿಕೆ'ಯು ಭಾಷೆ ಹಿಡಿಯಲಾಗದ್ದನ್ನು ಅಂದರೆ ಭಾಷಾತೀತವಾದುದನ್ನು ಹಿಡಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಧಾರಣಾಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಈ ಎರಡು ಸಂಗತಿಗಳು ಪರಸ್ಪರ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾದವು. ಪ್ರಭುತ್ವ – ವಿಜ್ಞಾನಗಳ ಮೈತ್ರಿಕೂಟವನ್ನು ಅವಳಿಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಈ ಮೈತ್ರಿಕೂಟ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸುವುದರ ಕುರಿತು ಗಮನ ವಹಿಸುತ್ತಾರೆ:

"ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಗಬ್ಬೆಬ್ಬಿಸುವ ಕ್ರಮ ಸಾಹಿತಿಗೆ ಅಸಹ್ಯ ಹುಟ್ಟಿಸುವಂಥದ್ದು. ಈ ಭಾಷೆಯ ಸಹವಾಸವೇ ಬೇಡ ಎನಿಸುವಂಥದ್ದು. ಆದರೆ ಅವನಿಗೆ ಭಾಷೆಯಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಅದೇ ಆತನ ಪ್ರಾಣ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಣಹರಣ. ಕವಿ ಉತ್ಕಂಠಿತನಾಗಿ 'ನೀಲನಕ್ಷತ್ರವೇ' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಅದು ಕ್ರೂರ ಮಿಲಿಟರಿ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆಗೆ ಇಟ್ಟ ಹೆಸರು ಎಂದು ತಿಳಿದಾಗ (Operation blue star) ಆತನ ಗತಿ ಏನು? ಮತ್ತಿನ್ನೆಂದೂ ಆತ ಆ ಪದವನ್ನು ಬಳಸಲಾರ. ಸೂರ್ಯ ರಶ್ಮಿಯೇ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ ಕವಿ. ರೇಡಿಯೋ ಫಾಲ್ ಔಟನ್ನು ಸರ್ವೇ ಮಾಡುವ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಕ್ಕೆ (Operation sun shine) ಎಂಬ ಹೆಸರಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಮತ್ತಿನ್ನೆಂದೂ ಆತ 'ಸೂರ್ಯರಶ್ಮಿ' ಎನ್ನಲಾರ. ಹೀಗೆ ಜೀಮೂತವಾಹನನಿಗಾದಂತೆ ಆತನ ಶರೀರದ ಪದಾರ್ಥಗಳನ್ನು ಒಂದೊಂದಾಗಿ ಕೀಳುತ್ತಿರುವುದರ ಅನುಭವವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾತೇ ಪ್ರಾಣವಾಗಿರುವವನಿಗೆ ಮೌನಕ್ಕೆ ಇರಿಯಲಾಗುತ್ತಿದೆ."[೧೯]

ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸುವುದನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದೆಯಾದರೂ ಅದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೊಳಪಡಿಸಿಲ್ಲ. ಪ್ರಭುತ್ವದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೆ ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಕೂಡ ಇಂಥ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಬೇಕಾದ ಭಾಷೆಯ ಸಹವಾಸವನ್ನೆ ನಿರಾಕರಿಸುವ ಹಂತಕ್ಕೆ ತಲುಪುತ್ತಾನೆ. ಭಾಷೆಯೆ ಪ್ರಾಣವಾಗಿರುವ ಕವಿಯನ್ನು ಭಾಷೆಯ ಹಿಂಜರಿತ ಕುಗ್ಗಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅವನ ಸ್ಥಿತಿ ಜೀಮೂತವಾಹನನಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯ ಹಿಂಜರಿಕೆ ಉಂಟಾಗುವುದು ಪರಿಸರದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಾದರೆ ಅದು ಹಿಗ್ಗುತ್ತ ಹೋಗುವುದು ಆಂತರಿಕ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿಂದಾಗಿ. ಭಾಷೆ ತನ್ನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರು 'ಶಬ್ದದ ಬಳಲಿಕೆ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ದೊಡ್ಡದನ್ನು ಹಿಡಿಯಬಯಸುವ ಶಬ್ದದ ಬಳಲಿಕೆಯನ್ನು ಅವರು ವಿವರಿಸುವುದು ಹೀಗೆ:

"ದೊಡ್ಡದನ್ನು ಹಿಡಿಯ ಬಯಸುವ ಶಬ್ದದ ಬಳಲಿಕೆಯಲ್ಲೇ ಅನನ್ಯ ಸೌಂದರ್ಯವಿದೆ. ಶಬ್ದದ ಬಳಲಿಕೆಯೇ ಕವಿತೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಹೀಗಾಗಿಯೇ ದೈವವನ್ನು ಹಿಡಿಯಬಯಸುವ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕ್ರೌರ್ಯದಾಟದ ಸುಖವಿದೆ. ಸ್ಪಾನಿಷ್ ಹೋರಿಗಾಳಗದ ಗುಣ ಅನುಭಾವೀ ಕಾವ್ಯದ ಒಡಲಲ್ಲೇ ಇದೆ. 'ಹಿಡಿಯಲಾಗದುದ'ಹಿಡಿವ ಹಠದಲ್ಲಿನ ಬಳಲಿಕೆಯಲ್ಲೇ ಹುಟ್ಟುವ ಸುಖದಿಂದಾಗಿ ಅನುಭಾವೀ ಕಾವ್ಯ ಕವಿಗಳಿಗೂ ಬಿಡಿಸಲಾಗದ ಮುತ್ತಿನ ಗೀಳು. ಓದುಗರಿಗೂ ಮತ್ತಿನ ಗೀಳು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಬೇರೆ ಇನ್ನೇನಾಗದಿದ್ದರೂ ಭಾಷೆ ಶುಭ್ರವಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯ ಒಳಪದರುಗಳು ಜೀವ ತುಂಬಿ ಮೊರೆಯ ಹತ್ತುತ್ತವೆ. ಭಾಷೆಯ ಅತಿ ಸಾಧಾರಣ ಪದಗಳಿಗೆ ಅತಿ ದೊಡ್ಡದನ್ನು ಒಯ್ಯುವ ಗುಣ ಬರುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆಯ ಬಗೆಗೆ ಅಪಾರ ಸಂದೇಹದಿಂದ ಹೊರಟ ಪ್ರಭು ಕೂಡ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ

ರೂಪಕ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಉದ್ದೀಪಿಸುತ್ತಾನೆ : ಇಮ್ಮಡಿಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ತನ್ನನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದರಿಂದ ಕೂಡ ಜೀವಧಾತುಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಭಾಷೆಯ, ಕಾವ್ಯದ ಮೂಲ ಜಾಯಮಾನವಿರಬೇಕು."[೨೦]

ಭಾಷೆಯ ಹಿಂಜರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಿತಿಯಿದ್ದರೆ, ಶಬ್ದ ಬಳಲುವುದರಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗುವ ಗುಣವಿದೆ ಎಂಬುದು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ದೊಡ್ಡದನ್ನು ಹಿಡಿಯಬಯಸುವ ಹಂಬಲ 'ಬಳಲಿಕೆ' ತಂದರೂ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ತರುತ್ತದೆ. ವಾಙ್ಮನೋತೀತವಾದ ಅನುಭಾವವನ್ನು ಹಿಡಿಯುವ ಭಾಷಿಕ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಸ್ಪಾನಿಷ್ ಹೋರಿ ಕಾಳಗದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಹೋಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಹೋಲಿಕೆಯಲ್ಲಿನ ಕಾಳಗ ಎನ್ನುವ ಶಬ್ದ ಭಾಷೆಯ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಕವಿಯ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಕವಿ ಕೊಲುವೆನೆಂಬ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಗೆಲ್ಲುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುವುದು ಇಂಥ ಸಂಘರ್ಷದೊಂದಿಗೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಗೆಲುವು ಸೋಲುಗಳಿಗಿಂತ ಪ್ರಯತ್ನದ ವಿಧಾನವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಕವಿಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಸೌಂದರ್ಯ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುವಂತೆ ಭಾಷೆಗೂ ಹಲವು ಅನುಕೂಲಗಳು ಒದಗುತ್ತವೆ. ಭಾಷೆಯ ಒಳಪದರುಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವತುಂಬಿ ಅತಿ ಸಾಧಾರಣ ಪದಗಳು ಕೂಡ ತಮಗೆ ಮೀರಿದ್ದನ್ನು ಹೊರುವ ಗುಣವನ್ನು ಇಂಥ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಪಡೆಯುತ್ತವೆ. ಭಾಷೆಯ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಗುಣವೆಂದರೆ ಅದು ಬಳಕೆಯಿಂದಲೇ ಇಂಥ ಧಾರಣೆಯ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು. ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಭಾಷೆ ರೂಪಕದ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಏರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕಲ್ಲು, ಗಾರೆ, ಇಟ್ಟಿಗೆಗಳಂತೆ ಒಂದು ಪದಾರ್ಥವೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು, ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವ ಬರುವುದು, ಅದು ಇಂಥದೊಂದು ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ಬಳಸಿ ಅದನ್ನು ಮೀರಿದುದನ್ನು ಹಿಡಿಯಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದಾಗ ಎಂಬ ನಿಲುವನ್ನು ತಾಳುತ್ತಾರೆ.

೫.೩. ಲೇಖಕನ ಲೋಕ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ವಿಧಾನ :

'ಸಾಹಿತ್ಯ'ವನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ವಿಧಾನದ ಬಗ್ಗೆ ಹಲವು ರೀತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿವೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ನಿರ್ವಹಿಸಬೇಕಾದ ಜವಾಬ್ದಾರಿಗಳ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಹಲವು ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಸಮಾಜ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಕೆ.ವಿ. ತಿರುಮಲೇಶ್ ಅವರು ತಮ್ಮ 'ಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದ ಯಾರೇನು ಬಯಸುತ್ತಾರೆ?' ಎನ್ನುವ ಕವಿತೆಯಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ವಿಡಂಬಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಕವನ ಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದ ಯಾರು ಏನನ್ನು ಬಯಸುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದರ ಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಕವನದಿಂದ ವಿಮರ್ಶಕರು ಸಾಮಾಜಿಕ ಹೊಣೆಯನ್ನು, ಓದುಗರು ಕಲ್ಪನೆಯ ಕವಣೆಯನ್ನು, ಕೆಲವು ಲೇಖಕರು ಕೀರ್ತಿಯನ್ನು ಬಯಸುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಕವನದ ಬಗ್ಗೆ ಸಮಾಜದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸ್ತರಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾದ ಆಕಾಂಕ್ಷೆ ಮತ್ತು ನಿರೀಕ್ಷೆಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಇಂಥ ಆಕಾಂಕ್ಷೆ – ನಿರೀಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಸರಿ–ತಪ್ಪು ಎಂದು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಅಥವಾ ನಿರಾಕರಿಸುವ ಎರಡು ಆಯಾಮಗಳು ಹಲವು ವೇಳೆ ತಪ್ಪು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಕವನ ತನ್ನ ಪಾಡಿಗೆ ತಾನಿರುತ್ತದೆ, ಅದರಿಂದ ಪಡೆಯಬಹುದಾದದ್ದು ಆನಂದಾನುಭೂತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರವೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಅದರ ಮನೋಧರ್ಮ ಕವನದ ಬಗ್ಗೆ ಆಕಾಂಕ್ಷೆ– ನಿರೀಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ನೆಲೆಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ತಿರಸ್ಕಾರ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಾಮಾಜಿಕ

ಜವಾಬ್ದಾರಿಯ ಬಗ್ಗೆ ವಹಿಸುವ ಮೌನ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾದುದು. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಂಭವಿಸುವಿಕೆ 'ನಿರ್ವಾತದಲ್ಲಿ' ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದಲೇ ಇಂಥ ಮೌನ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾಗುವುದು. ಹಾಗೆಂದು ಕವನವು ಆಕಾಂಕ್ಷೆ-ನಿರೀಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಅವುಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ವಿಧಾನ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿ ಕೃತಿಯ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸದೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕಿರುವುದನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಗೂ ಎರವಾಗಬೇಕಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ನವ್ಯೋತ್ತರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಚರ್ಚೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬೇಂದ್ರೆಯವರ 'ಬಡತನವು ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಸ್ತುವೇಕಾಗಿದೆ' ಎನ್ನುವ ಲೇಖನವಾಗಲಿ, ಜೊತೆಗೆ ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಕೋಗಿಲೆ ಮತ್ತು ಸೋವಿಯತ್ ರಷ್ಯಾ' 'ಪಾಂಚಜನ್ಯ' ಸಂಕಲನದ ಕವನಗಳಾಗಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯ ಬಗೆಗೆ ಪಾಸಿಟಿವ್ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಹೀಗಿದ್ದೂ 'ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ ನಿರ್ವಹಿಸಲೇಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಒತ್ತಾಯದ ಧ್ವನಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ದಲಿತ-ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಳುವಳಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ. ಇಂಥ ಒತ್ತಾಯಕ್ಕೆ ಆ ಚಳುವಳಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವೇ ಮುಂತಾದ ಕೆಲವು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಕಾರಣವಾಗಿದ್ದವು. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದು ಕೃತಿಯನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ವಿಮರ್ಶಕನಿಗೆ ಹಲವು ರೀತಿಯ ತೊಡಕುಗಳಿವೆ. ಇಂಥ ತೊಡಕುಗಳನ್ನು ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರು ಗುರುತಿಸುವುದು ಹೀಗೆ:

"...............ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ನಿರ್ಲಿಪ್ತ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ತತ್ವವಿದ್ದಂತೆಯೇ ಪಕ್ಷ ಕಟ್ಟುವ ರಾಜಕೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಆದ್ದರಿಂದ, ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಮನುಷ್ಯನ ಸ್ವರೂಪದ ನಿಷ್ಪಕ್ಷಪಾತವಾದ ವಿಶ್ಲೇಷಣ ಕ್ರಮವೂ ಹೌದು : ಹಾಗೆಯೆ ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ಕ್ರಾಂತಿಯ ಮೂಲಕ ಬದಲಾಯಿಸಬೇಕೆನ್ನುವ ಕರೆಯು ಹೌದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಚರಿತ್ರೆಯ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ನಿಷ್ಠುರ ವೀಕ್ಷಣೆಯಾಗಿ ಇದು ಸಾಹಿತಿಗೆ ಒಂದು ಬೆಲೆಯುಳ್ಳ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಕೊಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿರುವಂತೆಯೇ , ಸಮಾಜವನ್ನು ಕ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾಯಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಸಾಹಿತಿಯನ್ನು ಬರಿಯ ಸಾಧನವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಬಯಸುವ ತತ್ವವು ಆಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ."[೨೧]

ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಮಹತ್ವವಿದೆ. ಅವರು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ತತ್ವವೆಂದು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ನಿಷ್ಠುರ ವೀಕ್ಷಣೆಯಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಬೆಲೆಯುಳ್ಳ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಒದಗಿಸುವ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರಿಗೆ ಗಮನವಿದೆ. ಆದರೆ ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರು ಸಮಾಜವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕೇವಲ ಸಾಧನವಾಗಿ ನೋಡ ಬಯಸುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸರ್ವಸಾಕ್ಷಿತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದರಿಂದ ಜೊತೆಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯ ಕಡೆಗೂ ಗಮನ ನೀಡುವುದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕೇವಲ ಸಾಧನವಾಗಿ ನೋಡುವುದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಂದು ಸಾಹಿತ್ಯೇತರ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಹಿತಿಗೆ ನಿಷ್ಠೆ ಇರಬಾರದೆಂದು ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರು

ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರು ವಿರೋಧ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದು ಕೆಲವು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ. ಆ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಹೀಗಿವೆ:

"ಸಾಹಿತ್ಯ ಪಕ್ಷದ ಸಾಹಿತ್ಯವಾಗಬೇಕು ಪಕ್ಷಾತೀತ ಸಾಹಿತಿಗಳಿಗೆ ಧಿಕ್ಕಾರ ! ಅತಿಮಾನವ ಸಾಹಿತಿಗಳಿಗೆ ಧಿಕ್ಕಾರ! ಕೂಲಿಕಾರರ ಹಿತಸಾಧನೆಯ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಒಂದಂಶವಾಗಬೇಕು. ಪ್ರಜ್ಞಾವಂತ ಕೂಲಿಕಾರ ವರ್ಗದ ನಾಯಕರು ಸೃಷ್ಟಿಸಿರುವ ಸಮಾಜವಾದಿ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಬೃಹತ್ ಯಂತ್ರದ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಚಕ್ರ ಒಂದು ಸ್ಕ್ರೂ ಮೊಳೆಯಾಗಬೇಕು ಸಾಹಿತ್ಯ". – ಲೆನಿನ್

"ಒಬ್ಬ ವಿಮರ್ಶಕ ಮಾಡಬಹುದಾದ ಕೆಲಸವೆಂದರೆ ಎರಡೆ : ಪಕ್ಷದ ತತ್ವವೇನು ಎಂದು ಸಾಹಿತಿಗೆ ತಿಳಿಯ ಹೇಳುವುದು: ಮತ್ತು ಇವುಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸದಿರುವವರನ್ನು ಪತ್ತೆ ಹಚ್ಚಿ ಶಿಕ್ಷಿಸುವುದು."– ಜಾಡನೋವ್

ಯು.ಆರ್.ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಿಂತಕರಾಗಿ ಇಂಥ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದು ಸಮರ್ಥವಾದದ್ದೆ. ಆದರೆ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಾಲ್ಟರ್ ಬೆಂಜಮಿನ್, ಲುಕಾಚ್ಸ್, ಎಡ್ಮಂಡ್ ವಿಲ್ಸನ್‌ನಂಥ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶಕರ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸದೆ ಸಮಾಜವನ್ನು ಕ್ರಾಂತಿಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾಯಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಸಾಹಿತಿಯನ್ನು ಬರಿಯ ಸಾಧನವಾಗಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಬಯಸುವ ತತ್ವವಾಗುತ್ತದೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಎಂಬ ನಿಲುವಿಗೆ ಬರುವುದನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಗೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಬಾರದು ಎಂಬ ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಮೌಲಿಕವಾದದ್ದು. ಬರಿಯ ಪ್ರಚಾರವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡ 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿ' ಮಹತ್ವದ್ದಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಹ ಒಪ್ಪಬೇಕಾದದ್ದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ತತ್ವದಲ್ಲಿಯೆ ಇರಬಹುದಾದ ದೋಷ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವ ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರ ವಿಧಾನ ಸರಿಯಾದುದಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಒಂದು ಸ್ಕ್ರೂ ಮೊಳೆಯಾಗಬೇಕೆಂಬ ಲೆನಿನ್‌ನ ಆಗ್ರಹವನ್ನು ಹಾಗೆಯೆ ವಿಮರ್ಶಕನನ್ನು ಜಾಡನೋವ್ ಹೇಳುವಂತೆ ಒಬ್ಬ ಪತ್ತೆದಾರನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವುದಾಗಲಿ ಇವೆರೆಡು ಅತಿರೇಕಗಳು. ಇಂಥ ಅತಿರೇಕಗಳಿಗೆ ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಕೂಡ ಸಮರ್ಥವಾಗಿಯೆ ಇದೆ. ಉದಾರವಾದಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ಸ್ಕ್ರೂ ಮೊಳೆಯಾಗಬೇಕೆಂದು ಆಗ್ರಹಿಸುವುದಿಲ್ಲವಾದ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅವರು ಮಹತ್ವದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಇಂಥ ಉದಾರವಾದಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತರಾದವರು. ಹಾಗಾಗಿಯೆ ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕನ ಲೋಕ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅವರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಕ್ರಮ ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಇರಬೇಕಾದ ವಿನಯ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಉಂಟಾಗುವ ಪಥಭ್ರಷ್ಟತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಎಚ್ಚರವಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಪ್ರಗತಿಪರ ವಿಮರ್ಶೆ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗಿರುವ ನೆಲೆಯನ್ನು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ವಿವರಿಸುವುದು ಹೀಗಿದೆ:

"ಸಾಹಿತಿಯೊಬ್ಬನ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವ, ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಕ್ರಮ ಹೇಗೆ ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿಯ ಮೊದಲ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಸಮಾಜ, ರಾಜಕಾರಣ, ಧರ್ಮ ಇತ್ಯಾದಿ ಸಂಗತಿಗಳ ಬಗೆಗೆ ಲೇಖಕ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಾಳಿರುವ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು ಒಂದು ವಿಧಾನ. ಇಂಥ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕನೇ ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಇಂಥ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕ ಅನೇಕ ರೀತಿಯಿಂದ ಒದ್ದಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲೂ

ಪ್ರಗತಿಪರ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಇಟ್ಟಿರುವ ವಿಮರ್ಶಕನಿಗಂತೂ ಇದು ನಿಜವಾದ ಹಿಂಸೆಯೇ. ಏಕೋ ಏನೋ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಸಾಹಿತಿಗಳಲ್ಲನೇಕರು ಸಂಪ್ರದಾಯಶರಣರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗೆ ಆತನ ಪ್ರಕಟಿತ ತಾತ್ವಿಕ ವಿಚಾರಗಳ ಬಗೆಗೆ ತಲೆಕೆಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಹೋದರೆ ಸಾಹಿತಿ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಆತನ ವಿಚಾರಗಳ ಎಲುಬು ಮೂಳೆ ಮೂತ್ರ ಉಳಿದು ಬಿಟ್ಟು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕೆಲಸವೇ ಅತ್ಯಂತ ಅಪ್ರಿಯವು, ಭಯಾನಕವೂ ಆಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಗತಿಪರ ವಿಮರ್ಶೆ ಕೂಡ ನಿರಾಕರಣೆ, ಸ್ವೀಕರಣೆ ಎರಡನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಲೇಖಕನನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಕಡೆಗೂ ಗಮನ ಕೊಡಬೇಕು : ವೈಚಾರಿಕವಾಗಿ ತಾನೊಪ್ಪದ ಲೇಖಕನಿಂದ ಕೂಡ ತಾನು ಕಲಿಯಬೇಕಾದ್ದು ಸಮೃದ್ಧವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಅರಿವು ವಿಮರ್ಶಕರನ್ನು ಸದಾ ಎಚ್ಚರಿಸುತ್ತಿರಬೇಕು. ಆಗ ಮಾತ್ರ ವಿಮರ್ಶೆ ಜನಾಂಗದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದರ ಮುಖ್ಯಧಾರೆಗೆ ಮಹತ್ವದ ಏನನ್ನಾದರೂ ನೀಡಬಲ್ಲದು."೨೨

ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ವಿಧಾನ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು. ಜನಾಂಗದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮುಖ್ಯಧಾರೆಗೆ ಮಹತ್ವದ ಏನನ್ನಾದರು ನೀಡುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ವಿಮರ್ಶೆಯದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ಅವರ ನೆಲೆ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಇಂಥ ನಿಲುವಿನಿಂದಾಗಿಯೆ ಜಾಡ್‌ನೋವ್‌ನಂಥ ಕಟ್ಟಾಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಯ ನಿಲುವನ್ನು ದಾಟಿ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಜಾಡ್‌ನೋವ್ ಅಂಥವರ ವಾದವನ್ನು ಬಹುಮುಖ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕಾರ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಪತ್ತೆದಾರಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಮರ್ಶಕ ಶಿಕ್ಷೆ ವಿಧಿಸುವ ನ್ಯಾಯಾಧೀಶನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಪಕ್ಷದ ತತ್ವವನ್ನು ಭೋದಿಸುವ ಬೋಧಕನಾಗಿ, ಅದರ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಪತ್ತೆದಾರನಾಗಿ, ಶಿಕ್ಷಿಸುವ ನ್ಯಾಯಾಧೀಶನಾಗಿ ವಿಮರ್ಶಕನನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ಸೀಮಿತವಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ವಿಮರ್ಶೆ ಎನ್ನುವುದು ಸೊರಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದರ ಮುಖ್ಯಧಾರೆಗೆ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ನೀಡುವ ಕರ್ತವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯದು ಎನ್ನುವ ವಿಶಾಲವಾದ ನೆಲೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರದು.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಒಬ್ಬ ಲೇಖಕನ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಅಥವಾ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಲೇಖಕನೊಬ್ಬ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಸಮಾಜ, ಧರ್ಮ, ರಾಜಕಾರಣ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ತಾಳಿರುವ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುವ ವಿಧಾನ. ಇದನ್ನು ಜಾಡನೋವ್ ವಿಧಾನವೆನ್ನಬಹುದು. ಇನ್ನೊಂದು ವೈಚಾರಿಕವಾಗಿ ತಾನೊಪ್ಪದ ಲೇಖಕನಿಂದ ಕೂಡ ತಾನು ಕಲಿಯಬೇಕಾದ್ದು ಇದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ವಿಧಾನ. ಇದನ್ನು ವಿನಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ವಿಧಾನವೆನ್ನಬಹುದು. ಈ ಎರಡು ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಹೇಳಿದರೂ ಅವರ ಒಲವಿರುವ ಎರಡನೇ ವಿಧಾನದ ಬಗ್ಗೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೆ ಇದೆ. ಜಾಡನೋವ್ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ಲೇಖಕನ ಪ್ರಕಟಿತ ನಿಲುವುಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುವ – ನಿರಾಕರಿಸುವ ಎರಡು ಆಯ್ಕೆಗಳಷ್ಟೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಧೋರಣಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡುವುದರಿಂದ ಸಾಹಿತಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಬಿ.ಕೃಷ್ಣಪ್ಪನವರು ಬರೆದ 'ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಜೀವನ ಚಿತ್ರಣ' ಎನ್ನುವ ಲೇಖನವನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಬಿ.ಕೃಷ್ಣಪ್ಪನವರು ತಮ್ಮ

ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಕೃತಿಯ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಆಯ್ದು ಮಂಡಿಸುವ ವಿಚಾರ ಸರಣಿಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕುವೆಂಪು ಕಾದಂಬರಿಗಳ ಇನ್ನುಳಿದ ಜೀವದಾಯಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಅವರ ಲೇಖನ ಗಮನಿಸದೆ ಹೋಗಿರುವುದನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಒಬ್ಬ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಮಾಜವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ವಿಧಾನ ಸಾಹಿತಿಯದಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಕೃಷ್ಣಪ್ಪನವರ ಲೇಖನ ಗಮನಿಸದೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಇಂಥ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿಯೆ ಜಾಡನೋವ್ ಮಾದರಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಇಂಥ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. ಅವರು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೆ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಕೃತಿಯ ಹೊರಗೆ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ವಿಮರ್ಶೆ ಕೃತಿಯ ಅನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಜನಕಾರಿಯಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರ ನಿಲುವು. ವಿಮರ್ಶಕನು ತನ್ನ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಪರಿಪೂರ್ಣ ಎಂದು ತಿಳಿದು ಅದನ್ನು ದೃಢೀಕರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಪರೀಕ್ಷಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಔಚಿತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯಾಗಲಿ, ಹಾಗೆಯೆ ವೈಚಾರಿಕವಾಗಿ ತಾನೊಪ್ಪದ ಲೇಖಕನಿಂದ ಕೂಡ ತಾನು ಕಲಿಯಬೇಕಾದ್ದು ಇದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯಾಗಲಿ ಲೇಖಕನ ಪ್ರಕಟಿತ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವುಗಳಿಗಿಂತ ಕೃತಿಯ ಅಂತರಾಳದಿಂದ ಮೂಡುವ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ.

ಒಂದು ಕೃತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಅದು ಪ್ರಗತಿಪರ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಹೊಂದಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕೇವಲ ಸಾಧನವಾಗಿ ಬಳಸುವ ಅಪಾಯವೊಂದು ಕಡೆ ಇದ್ದರೆ, ಅದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಲಾತ್ಮಕತೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದ್ಧತೆಗೆ ಹೊರತಾಗುವ ಅಪಾಯ ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಇದೆ. ಈ ಎರಡು ಅತಿರೇಕಗಳ ನಡುವೆ ವಿಮರ್ಶಕ ಯಾವ ಕಡೆ ವಾಲಿದರೂ ಅಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಆತ ಪಥಭ್ರಷ್ಟನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಬಹುಮುಖ್ಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಾರ್ಯ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ವಿಮರ್ಶೆಯಂತು ಇಂಥ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಹೊಂದಿರಬೇಕಾದ್ದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ವಿಮರ್ಶಕ ಕೃತಿಯ ಹೊರಗೆ ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಿಂತ ಕೃತಿಯ ಅನುಸಂಧಾನದಲ್ಲಿಯೆ ಗ್ರಹಿಸುವ ಆಂತರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಆಂತರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾದದ್ದು ಮುಖ್ಯ ಎಂಬುದು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ನಿಲುವು:

"ಲೇಖಕನ ಘೋಷಿತ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಿಂತ ಆತನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ನಿರ್ಮಿಸುವ ಆಂತರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಧಾನ ತುಂಬಾ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಎನ್ನಿಸುವುದು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಇದೊಂದು ದೊಡ್ಡ ಸವಾಲು. ಏಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಆಕೃತಿಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿಯೆ ಲೇಖಕನ ತಾತ್ವಿಕತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಎಲ್ಲವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸಬೇಕು. ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ಎದ್ದು ಕಾಣದ ಆಂತರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಹೊರಗೆ ತರುವುದೇ ಇಲ್ಲಿಯ ಮುಖ್ಯ ಕೆಲಸ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕನ ಕೆಲಸದ ಪ್ರಾರಂಭ ಮತ್ತು ಕೊನೆ ಎರಡೂ ಇರುವುದು ಕೃತಿಯೊಂದರ ಆಕೃತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ನಡುವೆ ಮಾತ್ರ ಆತ ಸಮಾಜ, ಚರಿತ್ರೆ, ವರ್ಗ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಕಡೆಗೆ ತೆರಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ನಿಲ್ಲದೆ ಆತ ಮರಳಿ ಮತ್ತೆ ಕೃತಿಯ

ಬಂಧನಕ್ಕೆ ಮರಳುತ್ತಾನೆ. ನಡುವೆ ಆತ ಸಮಾಜ, ಚರಿತ್ರೆ, ವರ್ಗ ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲೋ ಸಿಕ್ಕಿ ಬಿದ್ದು ಅಲ್ಲೇ ನಿಂತರೆ ತನ್ನ ಪ್ರಮಾಣದ ಗುರಿ ಮರೆತು ಭ್ರಷ್ಟನಾದಂತೆ ಗೊಡ್ಡು ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೂ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೂ ಇರುವ ಅಂತರ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು ಇಲ್ಲಿಯೇ. ಎಷ್ಟೇ ಆಗಲಿ ಪ್ರಲೋಭನೆಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ಯಾತ್ರಿಕ ನಡೆಯಬೇಕಲ್ಲ."![೨೩]

ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರು ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪಥಭ್ರಷ್ಟತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡುತ್ತ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಲೇಖಕನ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಆತನ ಘೋಷಿತ ನಿಲುವುಗಳಿಗಿಂತ ಕೃತಿಯ ಆಂತರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಗ್ರಹಿಕೆ ಮುಖ್ಯವೆಂಬುದು ಅವರ ನಿಲುವು. ಹಾಗೆಯೆ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೆ ಹೇಳುವುದು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕನ ಕೆಲಸದ ಪ್ರಾರಂಭ ಮತ್ತು ಕೊನೆ ಎರಡು ಇರುವುದು ಕೃತಿಯ ಆಕೃತಿಯಲ್ಲಿಯೆ ಎಂದು. ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಕೂಡ ಆಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸಿದ್ದನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಕೂಡ ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಆಕೃತಿ ನಿಷ್ಟತೆಯನ್ನೆ ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆಕೃತಿ ನಿಷ್ಟತೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಬಂದದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವು ಆಶಯವು ತನ್ನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಹೊಂದುವ ಆಕೃತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಂಬುತ್ತದೆ. ಹೊಸ ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಂಬಂಧಗಳ ವಸ್ತು ಹಳೆಯ ಆಕೃತಿಯನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡಿ ಹೊಸ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಸ್ವತ: ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆಕೃತಿಯು ಚರಿತ್ರೆ ಸಮಾಜದ ಒತ್ತಾಸೆ ಒತ್ತಡದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಇಂಥ ಆಕೃತಿಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಆರಂಭ ಮತ್ತು ಕೊನೆ ಎರಡೂ ಆಗುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಿಲುವು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರದು. ಕೃತಿಯ ಆಕೃತಿಯ ಪರಿಶೀಲನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಮರ್ಶಕ, ಚರಿತ್ರೆ, ವರ್ಗ ಸಮಾಜಗಳ ಕಡೆಗೆ ಚಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇದು ದಾರಿಯಷ್ಟೆ, ಗುರಿಯಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇಂಥ ದಾರಿಯನ್ನು ಗುರಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ ವಿಮರ್ಶಕ ಭ್ರಷ್ಟನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಹೀಗೆ ಪಥ ಭ್ರಷ್ಟವಾದರೆ ಅದು ಗೊಡ್ಡು ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಪಥಭ್ರಷ್ಟವಾಗದೆ ಆಕೃತಿಯ ಒಡಲಿಗೆ ಮರಳಿದರೆ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮಶೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಿಲುವು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರದು. ಇಂಥ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಜಿ. ರಾಜಶೇಖರ ಅವರ 'ಯಶೋಧರ ಚರಿತೆಯ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ವಸ್ತು ವಿನ್ಯಾಸ' ಎಂಬ ಲೇಖನ ಸಮರ್ಥ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಬಲ್ಲದು. ಕೃತಿಯ ಆಕೃತಿಯೊಂದಿಗೆ ತೊಡಗಿಕೊಂಡು ನಡುವೆ ಸಮಾಜ, ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿ ಮತ್ತೆ ಕೃತಿಯ ಬಂಧಕ್ಕೆ ಮರಳುವ ಅವರ ವಿಧಾನ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ವಿಮರ್ಶೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಥ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೆಂದು ಸೂಚಿಸುವ ಆಕೃತಿ ನಿಷ್ಠತೆಯು ನವ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡದ್ದಲ್ಲ, ಬದಲಾಗಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ವಿಧಾನದ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಅರಿವಿನಿಂದ ಬಂದದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಜಾಡನೋವ್ ಮಾದರಿಯ ಕಟ್ಟಾ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ನಿಲುವಿಗಿಂತ ಉದಾರವಾದಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳ

ನಿಲುವು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿರುವುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಅದು ಪ್ರಗತಿಪರವಾಗಿದ್ದರೂ ತಾನು ವೈಚಾರಿಕವಾಗಿ ಒಪ್ಪದ ಲೇಖಕನಿಂದ ಕೂಡ ಕಲಿಯಬೇಕಾದದ್ದು ಇದೆ ಎಂಬ ವಿನಯವನ್ನು ತಾಳಬೇಕು ಎಂಬ ವಿಮರ್ಶೆಯ ವಿನಯ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆ.

೫.೪ ಹೊಸ ಕಾವ್ಯ ಮಿಮಾಂಸೆಗೆ ಸಾಮಗ್ರಿ ಶೋಧಿಸುವ ಯತ್ನ

ಪ್ರಬಂಧದ ಈ ಭಾಗದ ಮುಖ್ಯ ಗಮನವಿರುವುದು ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಚರ್ಚೆಗೊಳಪಡಿಸುವ ಬಗ್ಗೆ. ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಚರ್ಚೆಗಿರುವ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ನಂತರದ ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಚರ್ಚೆ ಅಷ್ಟು ಮಹತ್ವ ಪಡೆದಿರಲಿಲ್ಲ. ನವೋದಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಬೇಂದ್ರೆ ಅಂಥವರಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಸರಳವಾಗಿ ದೇಸಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಹಂಬಲಗಳೆಂದು ಹೆಸರಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವಾಗ ಬೇಂದ್ರೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸ್ಥಳೀಯತೆಯನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಆಸಕ್ತಿ 'ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ'ಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಇಲ್ಲವಾಗುವುದನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು 'ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ'ಯೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಮನೋಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಇಂಥ ಮಿತಿ ಉಂಟಾಗುವುದು ಸಹಜವಾದದ್ದು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಒತ್ತಡದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಮೂಡಿದ 'ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎಂಬ ಏಕರೂಪಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಂತೆ 'ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ ಎನ್ನಬಹುದು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ ಎನ್ನುವುದು ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ ಅವರು ವಾದಿಸುವಂತೆ ಆ ಭಾಷಿಕ ಸಮುದಾಯ ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಪಟ್ಟ ಪಾಡುಗಳ ಮೂಲಕ ಹಾದು ಬಂದ ಕಥನವಲ್ಲದೆ ಬೇರೆಯಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಮಾತನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೆ 'ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ' ಎನ್ನುವ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಮಿತಿ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜೀವಂತ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಎಂಬುದು ಅರಿವಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ.

ಒಂದು ಭಾಷಿಕ ಜನಾಂಗದ ಪಟ್ಟ ಪಾಡುಗಳ ಕಥನವನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯೆಂದು ಬಗೆಯದೆ ದೇಸಿ ಭಾಷೆಗಳಿಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮೀಮಾಂಸೆಯೊಂದಿಗೆ ಕರುಳಬಳ್ಳಿ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಸೆಯುವ 'ಭಾರತೀಯ' ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಬೇಕಾದ್ದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೆ 'ಭಾರತೀಯ' ಎನ್ನುವ ರತ್ನಸಿಂಹಾಸನದಲ್ಲಿ ವಿರಾಜಮಾನವಾದ 'ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದಿಗೆ, ಜನಸಮುದಾಯದ ಬದುಕಿನೊಂದಿಗೆ ಇದ್ದ ಜೀವಂತ ಸಂಬಂಧದ ಕೊರತೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಜಿ.ಎನ್. ದೇವಿಯವರು ತಮ್ಮ 'After Amnesia' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ರಸ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ತಲುಪಿದ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯೆಂದು

ವಾದಿಸುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಜಿ.ಎನ್. ದೇವಿ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೆ ರಸಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆದ ಆಚಾರ್ಯ ಅಭಿನವಗುಪ್ತರ ಬಗೆಗೆ ಕೂಡ ಜಿ.ಎನ್.ದೇವಿ ಅವರಿಗೆ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿವೆ. ಅವರು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೆ ವಾದಿಸುವುದನ್ನು ಮುಂದಿನಂತೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ೨ ಶತಮಾನಗಳ ಜೀವಂತ ಚರ್ಚೆ, ವಾಗ್ವಾದಗಳು ಆನಂದವರ್ಧನನ 'ಧ್ವನ್ಯಾಲೋಕ' ಕೃತಿಯ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಪರಾಕಾಷ್ಠೆಯನ್ನು ತಲುಪಿತು. ತನ್ಮೂಲಕ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಧ್ವನಿ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಬಹುಮುಖ್ಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸ ಪ್ರಸ್ಥಾನವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿತು. ಧ್ವನಿ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಭಾರತೀಯ ಬೌದ್ಧಿಕ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆಯಲು ಕಾರಣವಾದದ್ದು ಅದಕ್ಕೆ ಇತರ ಜ್ಞಾನಶಿಸ್ತುಗಳಾದ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ, ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರಗಳೊಂದಿಗೆ ಇದ್ದ ಸಂಬಂಧ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಜಗತ್ತಿನೊಂದಿಗಿನ ಒಡನಾಟಗಳು. ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಅಭಿನವಗುಪ್ತನನ್ನು ಆನಂದವರ್ಧನನ ನೇರ ಉತ್ತರಾಧಿಕಾರಿಯಂತೆ ಬಿಂಬಿಸುವ ವಿಧಾನ ಕುರಿತು ಜಿ.ಎನ್. ದೇವಿಯವರಿಗೆ ತೀವ್ರ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಅವರು ಕೊಡುವ ಕಾರಣ ಅವರಿಬ್ಬರ ನಡುವಿನ ಒಂದೂವರೆ ಶತಮಾನಗಳ ಕಾಲದ ಅಂತರವನ್ನು. ಜೊತೆಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಕಾರಣವನ್ನು ಕೂಡ ಜಿ.ಎನ್. ದೇವಿ ಅವರು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಭಿನವಗುಪ್ತ ತನ್ನ ಸಾವಿರಾರು ಅನುಯಾಯಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಮಾಜಕ ಸಂಪರ್ಕದಿಂದ ಬೇರ್ಪಟ್ಟು ಹಿಮಾಲಯ ಪರ್ವತದ ಗುಹೆಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸಿದನೆಂಬ ಪ್ರತೀತಿಯಿದೆ. ಈ ಪ್ರತೀತಿಯು ಜಿ.ಎನ್. ದೇವಿ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧ ಕಡಿತಗೊಂಡದ್ದರ ಸಂಕೇತ. ಅಭಿನವಗುಪ್ತನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಮೀಮಾಂಸೆಗಳು ಸೀಮಿತವಾದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿ ಅಂಚಿಗೆ ಸರಿಯಲಾರಂಭಿಸಿದವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಆನಂದವರ್ಧನ ಮತ್ತು ಆಭಿನವಗುಪ್ತರು ಒಂದೇ ರೀತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿದರೂ ಇವುಗಳ ಆಧಾರದ ಅವರಿಬ್ಬರನ್ನು ಬೆಸೆಯುವ ಕ್ರಮ ಸರಿಯಾದುದಲ್ಲ. ಇವರಿಬ್ಬರು ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸಾ ಪರಂಪರೆಯ ಭಿನ್ನ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವರು. ಆನಂದವರ್ಧನ ಕ್ಲಾಸಿಕಲ್ ಇಂಡಿಯಾದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾದರೆ, ಅಭಿನವಗುಪ್ತ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವುದು ಪೋಸ್ಟ್ ಕ್ಲಾಸಿಕಲ್ ಇಂಡಿಯಾವನ್ನು. ಸತ್ಯ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಅಭಿನವಗುಪ್ತ ಮತ್ತವನ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಮಹತ್ವದ ಬೌದ್ಧಿಕ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಕೊಂಡಯ್ದರೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗೂ ಇಂಥ ಬೌದ್ಧಿಕ ತರ್ಕವನ್ನು ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಮತ್ತು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ದ್ಯೋತಕ ಎಂಬಂತೆ ಬಿಂಬಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಜಿ.ಎನ್. ದೇವಿ ಅವರ ವಾದ. ಜೊತೆಗೆ ಅಭಿನವಗುಪ್ತನ ನಂತರ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪರಂಪರೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕವಾಗಿ ಸಮಾಜದ ಒತ್ತಾಸೆಗಳಿಂದ ದೂರವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಗೆ ಒಳಗಾಯಿತು ಎನ್ನುವ ನಿಲುವು ಜಿ.ಎನ್. ದೇವಿ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿದೆ.

ಜಿ.ಎನ್. ದೇವಿ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ಆನಂದವರ್ಧನನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಗಿದ್ದ ಜೀವಂತ ಸಾಮಾಜಿಕ ಒಡನಾಟ ಅಭಿನವಗುಪ್ತನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲವಾಯಿತು. ಅಭಿನವಗುಪ್ತನ ಕಾಲದ ರಸ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಚರ್ಚೆ ಸಮಾಜದ ಜೀವಂತ ಸಂಬಂಧ ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಬೌದ್ಧಿಕತರ್ಕದ ಚರ್ಚೆ ಮಾತ್ರವಾಯಿತು. ಹಾಗಾದರೆ ಇಂಥ ಮೀಮಾಂಸೆ ಒಂದು ಭಾಷಿಕ ಸಮುದಾಯದ

ಪಟ್ಟಪಾಡುಗಳ ಕಥನವಾಗಲು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ? ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಗಿಂತ ಬೇರೆಯದೆ ಆದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಉತ್ಪನ್ನವಾದ ದೇಸಿ ಭಾಷೆಗಳ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತದ ಪಡಿನೆಳಲಿನಂತೆ ನೋಡುವುದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ? ಹೀಗಿದ್ದೂ ನವೋದಯದ ಕಾಲಘಟ್ಟ 'ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ'ಎನ್ನುವ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನಿಟ್ಟು ಅದನ್ನು 'ದೇಸಿ ಮೀಮಾಂಸೆ'ಯಂತೆ ಪರಿಭಾವಿಸತೊಡಗಿತು. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಎರವಲು ತರತೊಡಗಿತು. ಇಂಥ ಎರವಲು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಒಂದು ಭಾಷಿಕ ಜನಾಂಗದ ಒತ್ತಾಸೆಗಳನ್ನು ಪಡಿನುಡಿಯಬಲ್ಲವೇ ಎಂಬುದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಎರವಲು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ತರುವಾಗ ಇದ್ದ ದೇಸಿ ಭಾಷೆಗಳ ಮನಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಜಿ.ಎನ್. ದೇವಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದು ಹೀಗೆ:

We can see the bhasa criticism of the colonial period a simultaneous presence of the mimetic Ideas of structure. The pragmatic ideas of style the expressive ideas of the poetic imagination and the autonomous ideas of the form. Since all this ideas were western. They were thought to be universally useful and valuable. In reality these ideas the originated in the context of divergent metaphysical and social perceptions."[24]

ಜಿ.ಎನ್ ದೇವಿ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯೊಂದಿಗೆ ಕಂಡು ಬಂದ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಕುರಿತಾಗಿಯೂ ತಿರಸ್ಕಾರದ ನಿಲುವಿದೆ. ಇಂಥ ತಿರಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದದ್ದು. ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯ ಪರಿಣಾಮದಿಂದ ದೇಸಿ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಸ್ಮಿತೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಎಚ್ಚರದ ನಿಲುವಿದು. ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಎರವಲು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳೆಲ್ಲವು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯವೆಂಬುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಇಂಥ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಅಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ವಿಭಿನ್ನ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ವಿಭಿನ್ನ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಒತ್ತಡಗಳ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ. ಹೀಗೆ ವಿಭಿನ್ನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ, ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕವೆಂಬಂತೆ ಬಳಸುವುದು ಸರಿಯಾದ ಕ್ರಮವೇ? ಹಾಗೂ ಸರಿಯಾದದ್ದೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾದ್ದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎರಡು ರೀತಿಯ ಉತ್ತರಗಳು ಕನ್ನಡ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿವೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪಠ್ಯ ಎಂದು ನೋಡುವ ವಿಧಾನ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಶಿಷ್ಟ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆ ದೇಶ, ಕಾಲ,ಭಾಷೆಯ ಹಂಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಜಾಗತಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಮೊರೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುವ ವಿಧಾನ, ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವುದು ಸಮುದಾಯದ ಪಟ್ಟ ಪಾಡುಗಳು ಹುಟ್ಟು ಹಾಡಾದಾಗ ಎಂಬುದನ್ನು ನಂಬುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜಾಗತಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಮನೋಧರ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಿಜವಾದ ಅಪೇಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸದೆ ಹೋಗುವ ಅಪಾಯವನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಇಂಥ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಮತ್ತು ನಿರಾಕರಿಸುವ ವಿಧಾನಗಳು ರಾಜಕೀಯವಾದವು ಕೂಡ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ದೇಶಕಾಲಾತೀತ ಜಾಗತಿಕ ಮಾದರಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಮಹತ್ವ ಪೂರ್ಣವಾದುದು:

"ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿ ಹಾಗೂ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಲ ದೇಶಾತೀತವಾದ ಜಾಗತಿಕ ಮಾದರಿಗಳ ಬೆನ್ನು ಹತ್ತಬೇಕೋ, ಅಥವಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿನಿಷ್ಠವಾದ ಒಳಗಿನ ಬೇರುಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕೋ? ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ ಈ ಏಳೆಂಟು ದಶಕಗಳಲ್ಲಿ ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ಕನ್ನಡದ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಕಾಡಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಜಾಗತಿಕ ಎಂಬ ಮಾತು ನಿಜದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥರಹಿತವಾದದ್ದು. ಏಕೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಆಯ್ಕೆಯ ಪ್ರಗತಿಯ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ದೇಶವೇ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ನಮ್ಮ ಜಗತ್ತು ಎನ್ನುವ ವಿಪರ್ಯಾಸ ನಮ್ಮೆದುರು ನಿಂತಿದೆ."[೨೫]

ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರ ದೇಶಕಾಲಾತೀತ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ವಿಧಾನ ಸಮರ್ಥನೀಯವಾದುದು. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ನಂಬಿಕೆ ಹೊಂದಿರುವ ಅವರಿಗೆ ಈ ನಿಲುವು ಸಹಜವಾದದ್ದು. ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರ 'ಕನ್ನಡಿಗಳು ಇನ್ನು ಸಾಕು' ಎನ್ನುವ ಲೇಖನ ಅವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಆಸಕ್ತಿಗೆ ಕನ್ನಡಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದದ್ದು ಅವರು ಹೇಳುವ ಜಾಗತಿಕ ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಅರ್ಥರಹಿತ ಎಂಬುದನ್ನು. ಜಾಗತಿಕ ಎನ್ನುವುದು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾದುದಾಗಿರದೆ ಅದು ಆಯ್ಕೆಯ ಪ್ರಗತಿ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ನಿರ್ಧಾರಿತವಾಗುವುದಾಗಿದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಪ್ರಗತಿಯ ಮಾದರಿಗಳು ಜಾಗತಿಕವಾಗುವ ವಿಪರ್ಯಾಸವನ್ನು ದೇಶಕಾಲಾತೀತವೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂಬ ನಿಲುವು ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರದು.

ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಭಾಷಿಕ ಸಮುದಾಯದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒತ್ತಾಸೆಯಿಂದ ಮೂಡಿದ್ದು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ಮನೋಧರ್ಮ ಜಾಗತಿಕ ಮಾದರಿಯ ಹುಲಿಯ ಬಾಯಿಗೊ, ಸಂಸ್ಕೃತ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ದರಿಗೊ ಬೀಳದಿರಬೇಕಾದರೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಎರಡು ಮೀಮಾಂಸೆಗಳ ಬಗ್ಗೆಯೂ ದೇಸಿ ಭಾಷೆಗಳು ಎಚ್ಚರವಿರಬೇಕಾದ್ದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾದುದು. ಇಂಥ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯಿಂದ ಹೊರಟ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಹಲವು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ದಾಟಿ ಬೇರೆ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಸಮೀಕ್ಷಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅವರ ಸಂದರ್ಶನವೊಂದರಲ್ಲಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಹೀಗಿದೆ:

"ಈಗ ನಾನು ಆರಂಭಿಸಿರುವ ಮಹತ್ವಾಕಾಂಕ್ಷಿ ಪ್ರಯತ್ನ ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಶುದ್ಧಾಂಗವಾಗಿ ರೂಪಕಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಬರೆಯುವುದನ್ನು ಕುರಿತದ್ದು. ಭಾರತೀಯ ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ (ಲೌಕಿಕ) ಕಾವ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿದ್ದೊಂದು ದೊಡ್ಡ ವ್ಯಂಗ್ಯ. ಶ್ರುತಿ , ಸ್ಮೃತಿ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯಗಳ ನಡುವೆ ಒಂದು ಕೃತಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಲೌಕಿಕ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸಕರು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡು ಹಾಳಾದರು. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಮನಲ್ಲಿ ವಚನವೇ ಶ್ರುತಿಯೂ ಹೌದು ಸ್ಮೃತಿಯೂ ಹೌದು, ಅದು ವೇದವೂ ಹೌದು, ಉಪನಿಷತ್ತೂ ಹೌದು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದೆಂದರೆ ಪಶ್ಚಿಮ ಹಾಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಅಭ್ಯಾಸ ಹಾಗೂ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹಗಳನ್ನು ಬಿಡುವುದೆಂದರ್ಥ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀ. ಮತ್ತು ಕುವೆಂಪು ಅವರ ನಡುವಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಕುತೂಹಲಕಾರಿ. ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀಯವರ ಆಚಾರ್ಯ ಕೃತಿ 'ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ' ಸಂಸ್ಕೃತದ ತೆಳು ಸೌಂದರ್ಯಾಸಕ್ತಿ ಮಿಮಾಂಸಕರ ಹಾಗೆ ಉಪನಿಷತ್ ವೇದಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯವೆಂದು ಚರ್ಚಿಸಲು ಅಳುಕುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕುವೆಂಪು ದಿಟ್ಟರಾಗಿ ಉಪನಿಷತ್ ವೇದ ಮಂತ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳ ಉಜ್ವಲ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಕಾವ್ಯದಂತೆ ಚರ್ಚಿಸಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ ಕೃತಕವಾಗಿ ನಿರ್ಮಿಸಿದ್ದ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಶ್ರುತಿಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಮುರಿದು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಬಲ್ಲರು. ನನಗೆ ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಸ್ಫೂರ್ತಿಯ ಸೆಲೆಗಳು.

ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕರು ದಿವ್ಯವಾಣಿ ಮಲಿನವಾಯಿತು ಅನ್ನಬಹುದು. ಆದರೆ ಹಾಗೆ ಮಲಿನವಾದದ್ದರಿಂದಲೇ ದಿವ್ಯವಾಣಿ ಬದುಕುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟು ದೊಡ್ಡ ಬೆಲೆಯೇ ಎಂದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕರು ಗೊಣಗಬಹುದು. ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ದೊಡ್ಡಬೆಲೆ ಇರದಿದ್ದರೆ ದಿವ್ಯವಾಣಿಗೂ ಇಲ್ಲ ಏಕೆಂದರೆ ಎರಡೂ ಕೂಡ ಭಾಷೆಯ ಮೃಣ್ಮಯವಾದ ಸೃಷ್ಟಿಗಳೇ."[೨೬]

ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಅವರ 'ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವ ಪ್ರತಿಭೆ' ಕೃತಿಗೆ ಬರೆದ ನೀಲನಕ್ಷೆಯಂತಿದೆ ಎಂದರೆ ತಪ್ಪಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಸೀಮಿತತೆಗೆ, ಕಾರಣ ಅದು ಶೃತಿ, ಸ್ಮೃತಿ, ಕಾವ್ಯಗಳ ನಡುವೆ ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡ ಕೃತಕವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸ. ಆದರೆ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಅನುಭಾವಿ ವಚನಕಾರ ಅಲ್ಲಮನಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಶ್ರುತಿಯೂ ಹೌದು, ಸ್ಮೃತಿಯೂ ಹೌದು ಎಂಬುದು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ನಿಲುವು. ಸಂಸ್ಕೃತ ಮಾರ್ಗ ಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ಪ್ರತಿರೋಧಿಯಾಗಿ ಅಲ್ಲಮನ ಮೂಲಕ ಹೊಸ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಕಡೆಗೆ ನಡೆಯುವ ಪ್ರಯತ್ನದ ಸೂಚನೆಯಿದು. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೀಗೆ ಬೇರೆ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೆಂದರೆ ಅದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಮಾರ್ಗ ಮೀಮಾಂಸೆ ಮತ್ತು ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಗಳ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹಗಳನ್ನು ತ್ಯಜಿಸುವುದಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಿಲುವು ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರದು. ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಕುವೆಂಪು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರಿಗೆ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ಒಳಗಿನ ಮತ್ತು ಹೊರಗಿನ ಪ್ರಭಾವಗಳನ್ನು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿಯೆ ಮೀರುವುದಕ್ಕೆ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಸೂಚಿಸುವ ಮಾರ್ಗ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಂತರ್ಮುಖತೆ'. ಈ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಂತರ್ಮುಖತೆ ಎಂಬುದು ಹೊರಗಿನ ಪ್ರೇರಣೆ ಪ್ರಭಾವಗಳಿಗೆ ಕುರುಡಾಗಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಅನುಕರಿಸಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಕುರುಡು ಅನುಕರಣೆಗೆ ಬದಲಾಗಿ ಹೊರಗಿನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನಿಸಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗದಿಂದ ಆರಂಭಿಸಿ, ಪಂಪ, ವಚನಕಾರರು, ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನ ಮೂಲಕ ಮುಂದುವರಿದಿರುವ ಪರಂಪರೆಯ ಬಹುಮುಖ್ಯ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನವೆಂದು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ 'ಅನುಸಂಧಾನದ ದಾರಿ' ಹೊರಗಿನ ಪ್ರೇರಣೆಗಳಿಗೆ ಕುರುಡಾಗದೆ , ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತನ್ನತನದ ಚಹರೆಗೆ ಎರವಾಗದೆ ಉಳಿಯುವ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಅಭಿಮತ.

ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ತತ್ವಗಳು ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ತತ್ವಗಳ ಚಕ್ರವ್ಯೂಹದಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕಿದ ಕನ್ನಡ ಮೀಮಾಂಸೆ ತನ್ನ ಸ್ವನೆಲೆಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನದ ಭಾಗವಾಗಿ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. ಅವರ ಬಹಳಷ್ಟು ವಿಮರ್ಶಾ ಲೇಖನಗಳು ಇಂಥ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಉರ್ದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಲೇಖನ, ಶ್ರುತಿ ಮತ್ತು ಶ್ರುತ್ಯಾತ್ಮಕ ಕಾವ್ಯದ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಲೇಖನಗಳು ಹೊಸ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಅಗತ್ಯತೆಯನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಮಾಧ್ಯಮಿಕ ಯೋಗದ ಮೂಲಕ, ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳ ಮೂಲಕ ಹೊಸ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ರಸಸಿದ್ಧಾಂತದ ಬಗ್ಗೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರಿಗೆ ಸಂದೇಹಗಳಿವೆ.

ರಸಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ತನ್ಮೂಲಕ ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಆಳದಲ್ಲಿ 'ಬ್ರಹ್ಮ' ಕಲ್ಪನೆ ಆವರಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಅವರಲ್ಲಿದೆ. ಈ ಬ್ರಹ್ಮ ಕಲ್ಪನೆಯ ಬಂಧನದಿಂದ ರಸಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಪಾರು ಮಾಡಿದರೆ ಬೇರೆಯದೆ ಆದ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಕಡೆಗೆ ಚಲಿಸಬಹುದು ಎಂಬ ನಿಲುವು ಅವರಲ್ಲಿದೆ:

"ಆತ್ಮವಾದಿ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಗೂ, ಬೌದ್ಧ ದರ್ಶನ ಪ್ರಣೀತ ಅನಾತ್ಮವಾದಿ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ನೆಲೆಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಮುಖ್ಯ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳ ಪ್ರಾರಂಭ ಇಲ್ಲಿಯೇ ಎಂದರೂ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ. . . . . . ಅಂದರೆ ರಸಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಒಪ್ಪಲು ಬೌದ್ಧ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಕಷ್ಟಗಳಿವೆ. ಬ್ರಹ್ಮ ಅಥವಾ ಆತ್ಯಂತಿಕ ವಾಸ್ತವದ ಇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಆಯಾಮದ ಮೇಲೆ ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಒತ್ತಿದ್ದು ಅದರ ಬಹುಮುಖಿ ಆಯಾಮದ ಮೇಲೆ ಒತ್ತು ತುಂಬಾ ಎಂದರೆ ತುಂಬಾ ಕಡಿಮೆ ಇದೆ. ಆತ್ಮವಾದೀ ರಸ ಪ್ರಸ್ಥಾನ ಅದನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದದ ಜತೆಗೆ ಹೊಂದಿಸಿ ಹೇಳಿದ್ದೂ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಶೇಷ ಚರ್ಚೆಗೆ ಅರ್ಹ. ಆದರೆ 'ಆಬ್ಸಲ್ಯೂಟ್' ಆದದ್ದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು ಏಕ ರಸದ ಸರಳಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ. ಶೂನ್ಯ ಅಥವಾ ನಿರ್ವಾಣದ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ರಸಗಳು ಬೆರೆಯುತ್ತವೆ. ಅನೇಕ ಭಾವ ಸ್ಥಿತಿಗಳು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಸಾಹಿತ್ಯ – ಕಾಲಾನುಭವದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಏಕರಸದ ಅಂತಿಮ ಸರಳ ಸ್ಥಿತಿ ಅಷ್ಟು ಉಪಯುಕ್ತ ವ್ಯಾಖ್ಯೆ ಅಲ್ಲ : ಎಲಿಯಟ್‌ನ 'ವೇಸ್ಟ್‌ಲ್ಯಾಂಡ್' ಅನ್ನು ಏಕರಸದ ಸರಳ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೆ ಅಡಿಗರ 'ಕೂಪಮಂಡೂಕ' ವನ್ನು 'ಶ್ರೀರಾಮನವಮಿಯ ದಿವಸವನ್ನು' ಏಕರಸದ ಸರಳ ಸ್ಥಿತಿಯಿಂದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದರೆ ಸಿಕ್ಕುವುದು ಜೊಳ್ಳು ಮತ್ತು ಜೊಂಡು. ಆತ್ಮವಾದೀ ದರ್ಶನದ ಸರಳಾನ್ವಯದಿಂದ ರಸ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮುಖ್ಯ ಮಜಲುಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ ಎನ್ನುವುದು ತಿಳಿದರೆ ಆದರ ಆಧುನಿಕ ಉಪಯುಕ್ತತೆಯ ಸೀಮಿತತೆಯೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜೈನದರ್ಶನದ ಅನೇಕಾಂತವಾದ ಮತ್ತು ಮಾಧ್ಯಮಿಕರ ಶೂನ್ಯತಾ ಅಥವಾ ಪ್ರತೀತ್ಯ ಸಮುತ್ಪಾದ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ಹೊರಟರೆ ಬೇರೆಯೇ ಆದ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ತಲುಪಲು ಸಾಧ್ಯ."[೨೭]

ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ರಸ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಆತ್ಮವಾದಿ ಆಯಾಮವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿಯೆ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆತ್ಮವಾದಿ ಪ್ರಸ್ಥಾನದ 'ಬ್ರಹ್ಮ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ರಸಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳಿಸಲು ಅವರು ಜೈನ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧ ದರ್ಶನಗಳ ಮೊರೆ ಹೋಗಿದ್ದಾರೆ. ರಸ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಆಧುನಿಕ ಉಪಯುಕ್ತತೆ ಹೊಂದಲು ಅನಾತ್ಮವಾದಿ ದರ್ಶನಗಳ ಬಹುಮುಖತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ತತ್ವಗಳ ಇಂಥ ಚರ್ಚೆಯಿಂದ ಕನ್ನಡ ಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ಆಗುವ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಯೋಚಿಸಿದಂತಿಲ್ಲ. ವೈದಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ಎದುರಿಗೆ ಅವೈದಿಕ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿಗೊಳಿಸುವ ಅವರ ವೈಚಾರಿಕ ವಿಧಾನ ಮಹತ್ವದ್ದೆ. ಆದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ದೇಸಿ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಹಂಗನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾಗುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಅಭಿನವಗುಪ್ತನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಮಾಜದ ಜೀವಂತ ಸ್ಪರ್ಶದಿಂದ ದೂರವಾಗಿ ಅಂಚಿಗೆ ತಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಭೂತದಿಂದ ಎಳೆದು ತಂದು ಚರ್ಚಿಸುವ ಈ ವಿಧಾನ ಪರಂಪರೆಯ ಮರುಕಟ್ಟೋಣವೋ ಅಥವಾ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಕಾಲದೇಶಾತೀತವಾಗಿ, ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯೋ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಸಹಜವಾಗಿಯೆ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮೂಡುತ್ತವೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕಾಲಘಟ್ಟವೂ ತನ್ನದೆ ಆದ ವೈಚಾರಿಕಾ ವಿಕಲ್ಪಗಳನ್ನು

[illegible]

ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಈ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗೆ ಮರೆತು ಹೋಗಿದೆಯೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೂಡ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಯಾವುದೇ ಒಂದು ವೈಚಾರಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ತನ್ನ ಆಂತರಿಕ ಶಕ್ತಿಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಜಯಗಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ನಿಲುವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ.

"ರಸ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಮಸಿಯ ಹಾಗೆ ಉಳಿದ ತಾತ್ವಿಕ ಚಿತ್ತಾರಗಳನ್ನು ಒರೆಸಿ ಹಾಕುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅಭ್ಯಾಸವಿದೆ. ರಸಸಿದ್ಧಾಂತದ ಈ ವಿರಾಟ್ ವಿಜಯಕ್ಕೆ ಅದರ ಆಂತರಿಕ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಮಾತ್ರ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಬರೀ ಆಂತರಿಕ ಶಕ್ತಿಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಯಾವ ಒಂದು ವೈಚಾರಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೂ ಆತ್ಯಂತಿಕವಾಗಿ ಜಯಗಳಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಚಾರಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಕದನ ಮತ್ತು ಹಿಂಸೆಗಳು ನಿಜವಾದ ಯುದ್ಧಗಳಷ್ಟೇ ಭೀಕರವಾದವುಗಳು. ಶಸ್ತ್ರಗಳಿಗೆ ಅವುಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗದ ಕುಟಿಲತೆ, ಕುತಂತ್ರಗಳನ್ನು ವಿಚಾರಗಳ ಆಂತರಿಕ ಬದುಕು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ವೈಚಾರಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಗೆಲ್ಲಬೇಕಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಉಳಿದ ಶಕ್ತಿ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಅನುಕೂಲಕರವಾದ ಸಂಬಂಧವಿರಬೇಕು, ರಸಸಿದ್ಧಾಂತವೂ ಹಾಗೆ"[೨೮].

ರಸಸಿದ್ಧಾಂತವು ಮಸಿಯ ಹಾಗೆ ಉಳಿದ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಚಿತ್ತಾರಗಳನ್ನು ಅಳಿಸಿಹಾಕಿದ್ದರ ಬಗ್ಗೆ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಸಮರ್ಥನೀಯವಾದುದು. ಹಾಗೆಯೆ ರಸಸಿದ್ಧಾಂತದ ವಿಜಯಕ್ಕೆ ಅದರ ಆಂತರಿಕ ಶಕ್ತಿ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳು ಮಾತ್ರ ಕಾರಣವಲ್ಲ. ಇತಿಹಾಸದ ಉಳಿದ ಶಕ್ತಿ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ಜೊತೆಗಿನ ಅದರ ಅನುಕೂಲಕರ ಸಂಬಂಧ ವಿಜಯವನ್ನು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಸಿತು ಎಂಬ ನಿಲುವು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರದು. ವೈಚಾರಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದು ಚರಿತ್ರೆಯ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಂದಿರುವ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ವರೂಪ ಅದರ ಜಯಾಪಜಯಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಿಲುವು ಇಲ್ಲಿಯದು. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ರಸಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಆವರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಆತ್ಮವಾದಿ 'ಬ್ರಹ್ಮ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಬಂಧವನ್ನು ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮೂಡುವ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇಂಥ ಆತ್ಮವಾದಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಅವರು ಮಂಡಿಸುತ್ತಿರುವ ಅನಾತ್ಮವಾದಿ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಮೂಲಕ ರಸಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ನಿಲುವಿಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಅನುಕೂಲಕರ ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೆ ಎಂಬುದು. ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ವರ್ತಮಾನದ ಯಾವ ತುರ್ತು ಇಂಥ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದು. ಕೇವಲ ಬೌದ್ಧಿಕ ಕುತೂಹಲ ಮಾತ್ರ ಇಂಥ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಪ್ರೇರೆಪಿಸಿದೆಯೋ ಅಥವಾ ಸಮಕಾಲೀನ ಕನ್ನಡ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಪ್ರಯತ್ನದ ಭಾಗವೋ ಇದು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ಸರಳವಾಗಿಲ್ಲ. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಇತರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಇಟ್ಟು ನೋಡಿದರೆ ಉತ್ತರ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಮತ್ತು ಜಿ.ಎನ್. ದೇವಿ ಅಂಥವರು ಹೊರ-ಒಳಗಿನ ಪ್ರಭಾವಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಳಗಣ ಬೇರಿನಿಂದ ಮೀಮಾಂಸ ದ್ರವ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಭಾವಗಳನ್ನು ಯಾವ ರೀತಿ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಬೇಕು ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಈ ಇಬ್ಬರೂ ಬಹುಪಾಲು ಮೌನವಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಹೊರ-ಒಳಗಿನ ಪ್ರೇರಣೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅನುಸಂಧಾನದ ದಾರಿಯನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ವೈದಿಕ ರಸಮೀಮಾಂಸೆಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿ ಅವೈದಿಕ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸುವುದನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೆ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟಿದ್ದೂ ವರ್ತಮಾನದ ತುರ್ತಿನಿಂದ ಚಿಂತಿಸುವ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಅನಾತ್ಮವಾದಿ ಕಾವ್ಯ

ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಬಗ್ಗೆ ವಹಿಸುವ ಕುತೂಹಲ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಕನ್ನಡದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಹೊರಗೆ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ವಿಷಾದನೀಯವಾದುದು.

ವಿಶಿಷ್ಟತೆಗಳು

೧. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಮುಖ ವಿಮರ್ಶಕರಾದ ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಬೇಕಾಗುವ ಧ್ಯಾನದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ವೈರುಧ್ಯಗಳೆನ್ನುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರದು ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ನಿಲುವು. ಅವರು ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಧ್ಯಾನಸ್ಥ ಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ಪರಸ್ಪರವೆಂಬಂತೆ ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ಪರಿಭಾವನೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ತರ್ಕದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ.

೨. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ಪರಿಶೀಲನೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದ್ಧತೆಯಿರುವ ವಿಮರ್ಶಕ ಆಶಯಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಆಕೃತಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ನಿಲುವು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತವಾದದ್ದು. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೆ ಅದು ನವ್ಯ ಪಂಥದ 'ಆಕೃತಿ ನಿಷ್ಠತೆ'ಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

೩. ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯನ್ನು 'ಧರ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತಾದಂತೆ ಎರಡು ಭಿನ್ನ ರೀತಿಯ ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳಿವೆ. ಒಂದು ರೀತಿಯ ಮನೋಧರ್ಮ ಇವುಗಳನ್ನು ಜೀವದಾಯಕವೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯ ಮನೋಧರ್ಮ 'ವೈಯಕ್ತಿಕ ಚಹರೆ'ಯನ್ನು ಇಲ್ಲವಾಗಿಸುವ ಜೀವ ಹಿಂಡುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನಾಗಿ ಇವುಗಳನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಇವೆರೆಡು ಮನೋಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಅತಿರೇಕಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಅವುಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಾಹಿತಿ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡಬೇಕಾದ್ದು ಅವಶ್ಯಕ ಮತ್ತು ಅನಿವಾರ್ಯ ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಾಹಿತಿ ಧರ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡಬೇಕಾದ್ದು ಹುಂಬ ಶ್ರದ್ಧಾವಂತನಾಗಲ್ಲ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಾಗಿ ಎಂಬುದು ಅವರ ನಿಲುವು. ಇದು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹಾವಿನ ಬಾಯ ಹಲ್ಲ ಕಳೆದು ಹಾವಿನಾಡಿಸಬಲ್ಲಡೆ ಹಾವಿನ ಸಂಗವೇ ಲೇಸು ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ಮನೋಧರ್ಮವಾಗಿದೆ.

೪. ಸಾಹಿತಿಯನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕುರೂಪಗಳಿಗೆ ಕನ್ನಡಿ ಹಿಡಿಯುವ ಮಹತ್ವದ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಇರುವ ಬೌದ್ಧಿಕನೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಸಾಹಿತಿಯನ್ನು ವಿದೂಷಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ರೂಪಕೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕವಿಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಭಿನ್ನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದಕ್ಕೆ ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕವಿಯ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲುಂಟಾದ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಕಾರಣವಾದಂತೆ ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಅನುಸಂಧಾನದಿಂದ ಬಂದ ಅರಿವು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ.

೫. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮಾಧ್ಯಮವಾದ ಭಾಷೆಯ ಒಗೆಗೆ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಅಂಥವರಲ್ಲಿ ಆರಾಧನೆಯ ನೆಲೆ ಇದೆ. ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅಂಥವರಲ್ಲಿ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತಿಯ ಸಂಬಂಧದ ಬಗೆಗೆ ಡಯಲೆಕ್ಟಿಕಲ್ ಎನ್ನಬಹುದಾದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಿದೆ. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸಿರುವುದು ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರಂತೆ ಡಯಲೆಕ್ಟಿಕಲ್ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ.

೬. ಶೈಲಿ ಸ್ಮೃತಿ ಸಂಚಯವೆನ್ನುವುದು ಕವಿಗಳು ಭಾಷೆಗೆ ಕೊಡುವ ಮಹತ್ವದ ಕೊಡುಗೆಯೆಂದು ವಾದಿಸುವ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಶೈಲಿ ಸಂಚಯದ ಪರಂಪರೆಯ ವಾರಸುದಾರನಾಗುವ ಹೊಸ ಕವಿ 'ನಿಮ್ಮೊಡನಿದ್ದು ನಿಮ್ಮಂತಾಗದೆ' ಇರಬೇಕಾದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

೭. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದಿಂದ ಪ್ರೇರಣೆಯನ್ನು ಪಡೆದ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವಾಗ ಜಾಡನೋವ್ ಪಂಥೀಯರಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಉದಾರವಾದಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳಾದ ಲುಕಾಕ್ಸ್, ವಾಲ್ಟರ್ ಬೆಂಜಮಿನ್ ಅಂಥವರಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದರ ಮುಖ್ಯಧಾರೆಗೆ ಮಹತ್ವದ ಕೊಡುಗೆ ನೀಡುವ ಮಾಧ್ಯಮವನ್ನಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತಾರೆ.

೮. ಸಾಹಿತಿ ಕೃತಿಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ವೈಚಾರಿಕವಾಗಿ ತಾನೊಪ್ಪದ ಲೇಖಕನಿಂದಲೂ ತಾನು ಕಲಿಯಬೇಕಾದ್ದು ಇದೆ ಎಂಬ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ವಿನಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ವಿಧಾನವೆನ್ನಬಹುದು.

೯. ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಲದೇಶಾತೀತವಾದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ಒಂದು ಸಮೂಹವಿರುವಂತೆ ಅವುಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಳಗಿನಿಂದಲೇ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ವಾದಿಸುವ ಇನ್ನೊಂದು ಸಮೂಹವಿದೆ. ಎರಡನೇ ಮನೋಧರ್ಮದ ವಿಮರ್ಶಕರಲ್ಲಿ ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರು ಪ್ರಮುಖರು. ಅವರು ಅನ್ಯ ಪ್ರಭಾವಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೆ 'ಕನ್ನಡಿಗಳು ಇನ್ನು ಸಾಕು ಎಂದು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಸಂಸ್ಕೃತಿನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರಾದರೂ ಅನ್ಯ ಪ್ರಭಾವಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸದೆ ಅನುಸಂಧಾನಿಸುವ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಪ್ರತಿ ಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ.

೧೦. ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಅನುಸಂಧಾನದ ಮಾರ್ಗ ಅಖಿಲ ಭಾರತ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟು ಕನ್ನಡದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಹೊರಗೆ ನಿಂತಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೆ ಅವರ ಹೊಸ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪ್ರಯತ್ನ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸದೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ.

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. ನಾಗರಾಜ ಡಿ.ಆರ್. – 'ಈಚಿನ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ' – ಅಮೃತ ಮತ್ತು ಗರುಡ' ಪುಟ ೧೦೮–೧೦೯

೨. ಜಾರ್ಜ್ ಥಾಮ್ಸನ್ – ಮಾತು ಮತ್ತು ಮಂತ್ರವಿದ್ಯೆ– ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯ– ಅನುವಾದ ಎಚ್.ಕೆ. ರಾಮಚಂದ್ರರಾವ್ ಪುಟ ೧೩

೩. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಯು.ಆರ್. – 'ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಠೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ' – ಪ್ರಜ್ಞೆ – ಪರಿಸರ , ಸಾಹಿತ್ಯದ ಒಳಹೊರಗು – ಪುಟ ೧೬–೧೭

೪. ನಾಗರಾಜ ಡಿ.ಆರ್. – 'ಈಚಿನ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ' – ಅಮೃತ ಮತ್ತು ಗರುಡ' ಪುಟ ೧೨೬–೧೨೭

೫. ನಾಗರಾಜ ಡಿ.ಆರ್. – ಹೊಸ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಕಡೆಗೆ – ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವ ಪ್ರತಿಭೆ ಪುಟ ೪೮

೬. ನಾಗರಾಜ ಡಿ.ಆರ್. – 'ಮಾಸ್ತಿಯವರ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವುಗಳು' – ಅಮೃತ ಮತ್ತು ಗರುಡ ಪುಟ ೭೭

೭. ನಾರಾಯಣ ಕೆ.ವಿ. – ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ : ಬೇರು ಕಾಂಡ ಚಿಗುರು –ಪುಟ ೨

೮. ನಾಗರಾಜ ಡಿ.ಆರ್. – 'ಈಚಿನ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ' – ಅಮೃತ ಮತ್ತು ಗರುಡ' ಪುಟ ೧೦೭–

೯. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಯು.ಆರ್. – 'ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮತ್ತು ಲೇಖಕ ' – ಪ್ರಜ್ಞೆ – ಪರಿಸರ – ಸಾಹಿತ್ಯದ ಒಳಹೊರಗು – ಪುಟ ೯೧

೧೦. ಪೂರ್ಣಚಂದ್ರ ತೇಜಸ್ವಿ ಕೆ.ಪಿ. – ಮುನ್ನುಡಿ– 'ಹೊಸದಿಗಂತದೆಡೆಗೆ' – ಅಬಚೂರಿನ ಪೋಸ್ಟಾಫೀಸು.

೧೧. ನಾಗರಾಜ ಡಿ.ಆರ್. – 'ಈಚಿನ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ' – ಅಮೃತ ಮತ್ತು ಗರುಡ' ಪುಟ ೧೩೧

೧೨. ನಾಗರಾಜ ಡಿ.ಆರ್. – ವಿಧುರರು , ವಿದೂಷಕರು – ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಥನ – ಪುಟ ೩೨೯

೧೩. ನಾಗರಾಜ ಡಿ.ಆರ್. – ವಿಧುರರು , ವಿದೂಷಕರು – ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಥನ – ಪುಟ ೩೨೭–೩೨೮

೧೪. ಲಂಕೇಶ .ಪಿ. – 'ಹೊಸ ಕವಿ ಹೊಸ ಕಾವ್ಯ' – ಅಕ್ಷರ ಹೊಸ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಬರೆದ ಮುನ್ನುಡಿ

೧೫. ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿ – 'ಒಳನೋಟ' – ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ – ಪುಟ ೬

೧೬. ನಾರಾಯಣ ಕೆ.ವಿ. – 'ತೊಡಕುಗಳು' – ಬೇರು ಕಾಂಡ ಚಿಗುರು – ಪುಟ ೧೩

೧೭. ನಾಗರಾಜ ಡಿ.ಆರ್. – 'ಸಮಗಾರ ಭೀಮವ್ವ: ಭವದ ಸುಳಿಗೆ ಮರಳಿದ ಯೋಗಿ' – ಅಮೃತ ಮತ್ತು ಗರುಡ– ಪುಟ ೧೫೮–೧೫೯

೧೮. ನಾಗರಾಜ ಡಿ.ಆರ್. – 'ತೊಡೆಯಲಾಗದ ಲಿಪಿಯನು ಬರೆಯಬಾರದು' – ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ– ಪುಟ ೨೮೭

೧೯. ನಾಗರಾಜ ಡಿ.ಆರ್. – 'ಆಧುನಿಕ ಭಾರತೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ವಿಜ್ಞಾನ: ಸಂದೇಹಿಯಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ' – ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ– ಪುಟ ೨೩೩

೨೦. ನಾಗರಾಜ ಡಿ.ಆರ್. – 'ಹೊಸ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಕಡೆಗೆ' – ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವ ಪ್ರತಿಭೆ – ಪುಟ ೮೨–೮೩

೨೧. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಯು.ಆರ್. – 'ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಠೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ', ಪ್ರಜ್ಞೆ – ಪರಿಸರ , ಸಾಹಿತ್ಯದ ಒಳಹೊರಗು –ಪುಟ ೧೨

೨೨. ನಾಗರಾಜ ಡಿ.ಆರ್. – 'ಮಾಸ್ತಿಯವರ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವುಗಳು' – ಅಮೃತ ಮತ್ತು ಗರುಡ–ಪುಟ ೭೪

೨೩. ನಾಗರಾಜ ಡಿ.ಆರ್. – 'ಮಾಸ್ತಿಯವರ ತಾತ್ವಿಕ ನಿಲುವುಗಳು' – ಅಮೃತ ಮತ್ತು ಗರುಡ – ಪುಟ ೭೫

೨೪. G.N. Devi -After amnesia – ಪುಟ ೧೦೬

೨೫. ನಾರಾಯಣ ಕೆ.ವಿ. – 'ಎಲಿಯಟ್ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ'–ಬೇರು ಕಾಂಡ ಚಿಗುರು–ಪುಟ ೧೦೩

೨೬. ನಾಗರಾಜ ಡಿ.ಆರ್. – ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಸ್ಮೃತಿಯ ವಿರುದ್ಧ ಅಕ್ಷರ ಚಿಂತನದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕುರಿತು ಒಂದು ಸಂದರ್ಶನ – ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ – ಪುಟ ೮೬

೨೭. ನಾಗರಾಜ ಡಿ.ಆರ್. – 'ನಾಗಾರ್ಜುನ' – ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ– ಪುಟ ೧೦೮

೨೮. ನಾಗರಾಜ .ಡಿ.ಆರ್. – ' ಹೊಸಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಕಡೆಗೆ' – ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವ ಪ್ರತಿಭೆ – ಪುಟ ೪೮

*****

ಅಧ್ಯಾಯ – ೬.

ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ 'ಸಮಾಜ'ವನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ವಿಧಾನ

೬.೧ ಜಾತಿ

೬.೨ ದಲಿತರು ಮತ್ತು ರೈತರ ಸಮನ್ವಯ

೬.೩ ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಆಸ್ತಿ

೬.

ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ 'ಸಮಾಜ'ವನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ವಿಧಾನ

ಸಮಾಜವೆಂದರೆ ರೂಢಿಯ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಬಲೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಆರ್ಥಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಮುಂತಾದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೆ ಸಮಾಜವೆನ್ನುವುದು ಬಹು ಆಯಾಮಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಒಂದು ಸಂರಚನೆ. ಮನುಷ್ಯರು ಸಂಘಜೀವಿಯಾದ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಸಮಾಜವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ. ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಪರಿಸರದೊಂದಿಗೆ ಮನುಷ್ಯರು ಬದುಕಲು ಪ್ರತಿನಿತ್ಯ ನಡೆಸ ಬೇಕಾದ ಹೋರಾಟ ಅವರನ್ನು ಸಮಾಜ ಜೀವಿಯಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿತು. ಸಮಾಜವೆನ್ನುವ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದಾಗಿ ಮನುಷ್ಯ ಜೀವಿಗಳು ನೆಮ್ಮದಿಯ ವಿಕಸಿತ ಬದುಕನ್ನು ಕಂಡುಕೊಂಡರು. ಪರಿಸರ ಅಥವಾ ಪ್ರಕೃತಿಯ ನಿತ್ಯನೂತನತೆಯೊಂದಿಗೆ ಪ್ರತಿ ನಿತ್ಯವು ಹೋರಾಡಿಯೆ ಬದುಕಬೇಕಾದ ಮನುಷ್ಯ ಜೀವಿಗಳು ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದಾಗಿ ಭಯ ಅಭದ್ರತೆಯನ್ನು ಮೀರಿನಿಂತರು. ಇಂಥ ಹೋರಾಟದ ಬದುಕಿನಿಂದಾಗಿ ಹಲವು ಕೌಶಲ್ಯಗಳನ್ನು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿಯೆ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡರು. ಅಲೆಮಾರಿ ಮನ್ಯುಷ್ಯರು ಒಂದೆಡೆ ನೆಲೆ ನಿಲ್ಲುವ ವೇಳೆಗಾಗಲೇ ತಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ಸಹಜ ಸುಗಮ ನಿರ್ವಹಣೆಗೆ ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡರು. ಇಂಥ ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಆಳುವ–ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಬಂಧ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಯಿತು. ಹಾಗೆಯೆ ತಾನು ತನ್ನ ಕೌಶಲ್ಯದಿಂದ ಉತ್ಪಾದಿಸಿದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಇತರರಿಗೆ ನೀಡುವ ಮತ್ತು ಅವಶ್ಯಕ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯಿಂದ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು. ಹಾಗೆಯೆ ಅಮೂರ್ತದ. ಪ್ರಕೃತಿಯ ಬಗೆಗೆ ಅವರಿಗಿದ್ದ ಭಯ ಆತಂಕ, ಅಪೇಕ್ಷೆಗಳು ಧರ್ಮದ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದವು. ಹೀಗೆ ಸಮಾಜ ಎನ್ನುವ ಸಂರಚನೆ ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಪರಿಸರದ ಪರಸ್ಪರತೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ವ್ಯವಸ್ಥೆ. ಮೊದಲಿಗೆ ಮನುಷ್ಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತತೆಯಿತ್ತು. ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಇಂಥ ಸಮಾಜವನ್ನು ಮುಚ್ಚಿದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿಸಿತು.

ಪರಿಸರದ ಒತ್ತಾಸೆಯಿಂದ ಮನುಷ್ಯರು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಸಂಕೀರ್ಣಗೊಂಡಂತೆ ಅವರಿಗೆ ಅದು ಬಂಧನವೂ ಆಯಿತು. ಸಮಾಜ ಜೀವಿಗಳಾಗಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯಲ್ಲಿ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಿಲ್ಲವಾದರೂ ಸ್ವೇಚ್ಚೆಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ತಮ್ಮಂತೆ ಜೀವಿಸುವ ಹಕ್ಕು ಬೇರೆಯವರಿಗೂ ಇರುವುದರಿಂದ ತಮ್ಮ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಬೇರೆಯವರ ಇರುವಿಕೆಗೆ ತೊಂದರೆಯಾಗದಂತೆ ಬಳಸಬೇಕು. ಆದರೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿನ 'ಬಲಿಷ್ಠರು' ಇದಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಾದಾಗ ಅದನ್ನು ತಡೆಯಲು ಕೆಲವು ಸಾಮಾಜಿಕ–ನೈತಿಕ ನಿಯಂತ್ರಕಗಳು ಅನಿವಾರ್ಯವಾದವು. ಇವು ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ಬಂಧನವೆನಿಸಿದರೂ ಅವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕಾದ್ದು 'ಸಾಮಾಜಿಕ ಒಪ್ಪಂದ'.

ಹೀಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಳಗೆ ಅದು ಮುಕ್ತವಾಗಿರುವವರೆಗೆ ಯಾವ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇಂಥ ಮುಕ್ತತೆ ಜೀವಂತ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ವೈಯಕ್ತಿಕ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು, ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿದಾಗ

ವೈಯಕ್ತಿಕ ಅನುಕೂಲಕ್ಕಾಗಿ ಸಮಾಜದ ಒಂದು ಚಿಕ್ಕ ಸಮೂಹ ಉಳಿದ ಸಮೂಹವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ನಿಯಂತ್ರಣ ಸಾಧಿಸುವ ಸಮೂಹ ತಾನು ಹೊಂದಿರುವ ಆರ್ಥಿಕ ಅನುಕೂಲತೆಯ ಸಹಾಯದಿಂದ ರಾಜಕೀಯ, ಧಾರ್ಮಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಅಧೀನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜವು ಹಲವು ಸ್ವ-ಹಿತಾಸಕ್ತ ಗುಂಪುಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜದೊಳಗೆಯೆ ಹಲವು ಚಿಕ್ಕ-ಚಿಕ್ಕ ಸಮಾಜಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರುವುದು ಹೀಗೆಯೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರ ಆಸಕ್ತಿ-ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು ಬೇರೆಯವರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇಂಥ ಭಿನ್ನತೆಗಳಿರುವುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಘರ್ಷಣೆಯೂ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಸಂಬಂಧವಿದೆ ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಅಪೇಕ್ಷಣೀಯ ಸಂಬಂಧವೆನ್ನುವಂತಿಲ್ಲ. ಭಿನ್ನತೆಗಳಿರುವ ಸಮಾಜಲ್ಲಿ ನಿಯಂತ್ರಕರು ಮತ್ತು ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೊಳಗಾದವರು ಸಹ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಶೋಷಣೆ ಎಂದು ಹೆಸರಿಸಬಹುದು. ಇಂಥ ಶೋಷಣೆಯ ಸಂಬಂಧ ಅನಪೇಕ್ಷಿತವಾದದ್ದು. ಈ ಅನಪೇಕ್ಷಣಿಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತೊಡೆದು ಅಪೇಕ್ಷಿತ ಸಮಾಜವನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಕನಸು ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೊಳಗಾಗಿರುವ ಸಮುದಾಯಕ್ಕಿದ್ದರೆ, ಅದನ್ನು ಹಾಗೆಯೆ ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಬಯಕೆ ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಸಮೂಹಕ್ಕಿರುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಕನಸು ಮತ್ತು ಬಯಕೆಯ ನಡುವಣ ಘರ್ಷಣೆಯು ಹೊಸ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ದಾರಿಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ.

ಸಮಾಜದ ಬಗೆಗೆ ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಆಯಾ ಸಮಾಜಗಳಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಚಹರೆಗಳಿರುತ್ತವೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಚಹರೆಗಳು ಆ ಸಮಾಜದ ನಡುವಿನ ಏಕತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಅನ್ಯ ಸಮಾಜದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ನಿದರ್ಶನಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ 'ಕನ್ನಡ ಭಾಷಿಕ ಸಮಾಜ' ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಇದು ಕನ್ನಡ ಭಾಷಿಕರ ನಡುವೆ ಏಕತೆಯನ್ನು ಮೂಡಿಸುವ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದರೆ, ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಭಾಷಿಕರಿಂದ ಅವರನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಚಹರೆಗಳು ಧರ್ಮದ ರೂಪದಲ್ಲಿ, ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಕೆಲಸದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಜಾತಿಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ, ಇರುವ ವರ್ಗದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಅಸಂಖ್ಯಾತವಾಗಿವೆ. ಒಂದು ಸಮಾಜದೊಳಗೆ ಹೀಗೆ ಹಲವು ಚಹರೆಗಳಿದ್ದು ಅವು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿಯೆ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಪ್ರತಿ ಸಮಾಜದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುದರಿಂದಾಗಿ ಘರ್ಷಣೆ ನಿರಂತರವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಸಮಾಜವೆನ್ನುವ ರಚನೆ ತನ್ನೊಳಗೆ ಅನೇಕ ಅಂತರಿಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅರಿವಿರಬೇಕಾದ್ದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಸಂರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಜಾತಿ' ಎನ್ನುವ ಚಹರೆಯು ಏಕತೆ ಮತ್ತು ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಪ್ರಮುಖ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. 'ಜಾತಿ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಅರಿವಿಲ್ಲದೆ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಬಹುಪಾಲು ಅಸಂಭವ. ಡಿ.ಅರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರಿಗೆ ಇಂಥ ವಾಸ್ತವದ ಅರಿವಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಸಮಾಜದ ವಾಸ್ತವದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕರಾರುವಕ್ಕಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ವಿಧಾನದ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದಾಗಿ ಸಮಾಜದ ವಾಸ್ತವದ ಗಟ್ಟಿನೆಲೆಯ ಮೇಲೆ ನಿಂತು ಭವಿಷ್ಯದ ಸಮಾಜದ ಕಣಸು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಸಮಾಜವನ್ನು ಸಹಜವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಹಲವಾರು ಅಡ್ಡಿಗಳಿವೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ, ಮತೀಯತೆ, ಜನಾಂಗೀಯತೆ, ಮುಂತಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಹಲವು ವೇಳೆಗಳಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಅಡ್ಡಿಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಡಿ.ಅರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರಿಗೆ ಇವುಗಳ ಅರಿವಿದೆ. ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಸಮಾಜವನ್ನು ನೈಜವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸದಂತೆ ತಡೆಯುವ ಕಣ್ಣಪಟ್ಟಿಗಳು. ಇಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಸಮಾಜದ ನೈಜ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ದರ್ಶಿಸಲು ಹೇಗೆ ಪ್ರತಿಬಂಧಕವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಸಹಜವಾಗಿಯೆ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದ ಅದರಲ್ಲೂ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಕೊಡುಗೆ. ಹಲವು ಸಂಸ್ಥಾನಗಳು ತಮ್ಮ ಪುಟ್ಟ ಪಾಳೇಯ ಪಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಮಹಾಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದ ಸ್ಥಿತಿಯೆ ಭಾರತದ ವಾಸ್ತವವಾಗಿತ್ತು. ಕತೆಗಾರ ಕುಂ. ವೀರಭದ್ರಪ್ಪನವರ 'ಅರಮನೆ' ಕಾದಂಬರಿಯು ಇಂಥ ಪಾಳೇಪಟ್ಟುಗಳ ಅಸಂಬದ್ಧ ಹಾಗೂ ಅಸಂಗತ ಶೋಚನೀಯ ಬದುಕನ್ನು ಮಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ಶೋಧಿಸುತ್ತದೆ. 'ಜಂಬೂದ್ವೀಪ ಭರತಖಂಡ' ಎಂಬ ಅಖಂಡ ದೇಶದ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಆಧಾರಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆಯಾದರೂ ಅದು 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ' ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಡಿ ಅಖಂಡವಾಗಿದ್ದುದಕ್ಕೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ದಾಖಲೆಗಳಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಇಂಥ ಅಖಂಡತೆ ಆಡಳಿತಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಇದ್ದಿತೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಅದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಸಮಾಜಗಳನ್ನಾಗಿಯೇ ಇರುವಂತೆ ಮಾಡಿದ್ದವು. ಇಂಥ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಭಿನ್ನತೆಗಳ ಭೂ ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ಆಡಳಿತದ ಅನುಕೂಲಕ್ಕಾಗಿ ಕೂಡಿಸಿದ್ದು ಬ್ರಿಟಿಷರ ರಾಜಕೀಯ ನೀತಿ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟುಗೂಡಿದ್ದು ಭೂ ಪ್ರದೇಶಗಳೇ ಹೊರತು ಜನಪದವಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ ಅಂಶ. ಮುಂದೆ ವಸಾಹತು ಶಾಹಿಯ ವಿರುದ್ಧ ದೇಶಿಯರ ಸಂಘರ್ಷ ಆರಂಭವಾದಾಗ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಎನ್ನುವುದು ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಅಂಶವಾಯಿತು. ಈ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಅಂಶ ಸಮಾಜದ ಸಹಜ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಲಿಲ್ಲ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಚಿಂತಕರಿಗೆ ಇಂದಿಗಾದರೂ ಸಮಾಜದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಮನಸ್ಥಿತಿ ಇದ್ದಿದ್ದರೆ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅಂಥ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಿಂತಕರ ಮಹತ್ವದ ಚಿಂತನೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅವರಿಗೆ ಮುಜುಗರವಿರಬೇಕಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆಂದರೆ ಇದರರ್ಥ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಎನ್ನುವುದು ಇದ್ದೆ ಇರುವ ತಗ್ಗು ದಿನ್ನೆಗಳನ್ನು ಪಿ.ಡಬ್ಲೂ.ಡಿ ಮಾಡುವ ಮಂಪರಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಈ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಧಾತು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಲೇಖಕನೊಬ್ಬನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿದಾಗ ಉಂಟಾಗಬಹುದಾದ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಪರಿಶೀಲನಾರ್ಹವಾದವು. ಸಮಾಜವನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳ ಬಲೆ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿರುವುದನ್ನು ಹಿಂದೆಯೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ಸಂಬಂಧಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಬಹಳ ಸಲ ಅಪೇಕ್ಷಣೀಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅದರಲ್ಲೂ ಭಾರತದಂಥ ತೀವ್ರ ತಾರತಮ್ಯವಿರುವ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಂತು ಸಂಬಂಧಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಅನಪೇಕ್ಷಣಿಯವೇ. ಆದರೆ ಲೇಖಕರನ್ನು ಮತೀಯತೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿ ಪರಿಸರವನ್ನು ನೈಜವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸದಂತೆ ತಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇದು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಲೇಖಕನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಕುಗ್ಗಿಸುವ ಕ್ರಮ. ನವೋದಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಸೃಜನಶೀಲ ಜೀವನವನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿದ ಸಾಹಿತಿಗಳನೇಕರು ಇಂಥ ಮಿತಿಗೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದು ಡಿ.ಅರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ನಿಲುವು:

"ಹೊರಶತ್ರುವಿನ ವಿರುದ್ಧ ದೇಶದ ಎಲ್ಲಾ ಜನರನ್ನು ಒಗ್ಗಟ್ಟಾಗಿಸುವುದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹೋರಾಟದ ಮುಖ್ಯನೆಲೆ ನಾಡಿನ ಆಂತರಿಕ ಶ್ರೇಣೀಕರಣಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಹೋರಾಟ, ಸಂಘರ್ಷ ತೀವ್ರವಾದಲ್ಲಿ ನಾಡೆ ಹೊಡೆದು ಹೋಗಬಹುದಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಲೇಖಕನನ್ನು ವರ್ಗಸಂಘರ್ಷದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಾಸ್ತವತೆಯನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸದಂತೆ ತಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇದು ಲೇಖಕನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಕುಗ್ಗಿಸುತ್ತದೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪ್ರಭಾವದ ಇನ್ನೊಂದು ಪರಿಣಾಮವಿದು"[೧]

ತಾನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಿರುವ ಸಮಾಜ ತೀವ್ರವಾದ ಅಸಮಾನತೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿದೆ ಇಂಥ ತಾರತಮ್ಯದ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮುಂದುವರಿದರೆ ಸಮಾಜ ಸಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ತಾವು ಕುಳಿತಿರುವುದು ಮುಗ್ಧ ಜ್ವಾಲಾಮುಖಿಯ ಮೇಲೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೃಜನಶೀಲಪ್ರಜ್ಞೆಗಳು ಅರಿಯದಂತೆ ಮಾಡುವುದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಎಂಬ ನಿಲುವು ಡಿ.ಅರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ವಾದದ ಸಮರ್ಥಕರು ಇಂಥ ಹುಂಬ ಉತ್ಸಾಹವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಬಹುದಾದರೂ ಸಾಹಿತಿಯು ತನ್ನ ಉತ್ಕಟ ಸೃಜನಶೀಲಗಳಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಕಣ್ಣ ಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ದಾಟಲಾರನೇ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಡಿ.ಅರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರನ್ನು ಈ ಹಂತಕಲ್ಲಿ ಕಾಡದೇ ಹೋಗಿರುವುದು ಆಶ್ಚರ್ಯವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ತತ್ವಕ್ಕೆ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಅಖಂಡವಾಗಿ ಪ್ರತಿಫಲಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ ಅದನ್ನು ಕಥನ ಮಾತ್ರ (ಸೃಜನಶೀಲತೆ) ಅಖಂಡವಾಗಿ ಹಿಡಿಯಬಲ್ಲದು ಎಂಬ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಚಿಂತಕ ಲುಕಾಕ್ಸ್‌ನ ವಾದವನ್ನು ಒಪ್ಪುವ ಅವರಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಕಾಡಿರುವ ಮರವು ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ. ಇಂಥ ಮರೆವಿನಿಂದಾಗಿಯೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಲೇಖಕನ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಕುಗ್ಗಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ನಿಲುವಿಗೆ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಬರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇಂಥಮಿತಿಯನ್ನು ಅವರು 'ಶಕ್ತಿ ಶಾರದೆಯ ಮೇಳ' ಕೃತಿಯ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಮೀರಿದ್ದು ಮಹತ್ವವಾದದ್ದು. ಇದು ಅವರ ಚಿಂತನೆಯ ಚಲನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅನ್ಯಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಅಧ್ಯಯನದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ಡಿ.ಅರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಿಂತನೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಕೂಡ ಜೊತೆಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಿಂತನೆಯ ನವ್ಯೋತರ ಘಟ್ಟದ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ನೊಡಿದಾಗ ಅವರ ವಿಧಾನದ ಮಹತ್ವ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಬಹುಪಾಲು ನವ್ಯೋತ್ತರ ವಿಮರ್ಶೆ ಕೃತಿಯ ಹೊರಗೆ ಅನ್ಯಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಶಿಸ್ತುಗಳಿಂದ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಕೃತಿಯ ಒಳಗೆ ಶೋಧಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿತು. ಇಂಥ ವಿಮರ್ಶೆ ಕೃತಿಯ ಮೂಲಕವೇ ಅರಿವಿಗೆ ಬರುವ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕುರಡಾಯಿತು. ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಉಲ್ಲೇಖಿತ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಕೂಡ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಚೌಕಟ್ಟು ಲೇಖಕರನ್ನು ಕುಗ್ಗಿಸಿದೆ ಎನ್ನುವಾಗ ಇಂಥ ಮಿತಿಗೆ ಒಳಗಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಬಹುಬೇಗ ದಾಟಿ ಕೃತಿಯ ಅಂತರಂಗದಿಂದಲೇ ದೂರೆಯುವ ಜ್ಞಾನದ ಕಡೆಗೂ ಗಮನ ಹರಿಸಿದರು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಸಮಾಜದ ಸಹಜ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನೋಡಲು ಇರುವ ನಿರ್ಬಂಧಕ ಇಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಯೂ 'ಸೃಜನಶೀಲ ಸಾಹಿತಿ ಅದನ್ನು ಮೀರಬಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಅವರು ಮುಂದಿನ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ:

"ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪ್ರಭಾವದೊಳಗೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಸಂವೇದನೆಗೆ ಸಮಾಜದ ವಾಸ್ತವ ಛಿದ್ರೀಕರಣವನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಕೆಲಸ

ತುಂಬ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು. ಅದು ಇಮ್ಮೊಗವಾಗಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೊಂದನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕಡೆ ಸಂಕುಚಿತ ಮನೋಧರ್ಮಗಳಿಂದ ವಿಶಾಲ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಕಡೆಗೆ ಅದು ಮನಸ್ಸೊಂದನ್ನು ಒಯ್ಯುತ್ತದೆ. ಇದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ವಿಸ್ತರಣೆಯ ಕೆಲಸ. ಅದೇ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಸಮಾಜದ ವಾಸ್ತವ ಶ್ರೇಣೀಕರಣಗಳ ಕಡೆಗೆ ವರ್ಗ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ತಳಕ್ಕೆ ಹೋಗದಂತೆಯೂ ತಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅಸಾಮಾನ್ಯ ಸೃಜನಶೀಲ ಶಕ್ತಿಯಿರುವ ಲೇಖಕರು ಮಾತ್ರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಈ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಪ್ರಭಾವದ ಆಚೆಗೆ ನಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ಸಮಾಜಗಳ ನಡುವಿನ ಏಕೀಕೃತ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಭಗ್ನಗೊಳಿಸುವ ಯಾವುದೇ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ".[೨]

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅವಶ್ಯಕವಾಗಿ ಬೇಕಾಗಿರುವುದು ಸಮಾಜದ ಸಾಮರಸ್ಯದ ರೂಪ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅದು 'ಇದ್ದೇ ಇರುವ ತಗ್ಗು ದಿನ್ನೆಗಳನ್ನು ಪಿಡಬ್ಲುಡಿ ಮಾಡಿ' ಏಕೀಕೃತವೆಂಬಂತೆ ಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆ ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವವರು ಅಂದರೆ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಪರಿಸರ ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಂಬಿರುವ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಮಂಪರನ್ನು ಮೀರಬಲ್ಲರು. ಡಿ.ಅರ್ ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಒಂದು ಹೆಜ್ಜೆ ಮುಂದೆ ಹೋಗಿ ಅಸಾಮಾನ್ಯ ಸೃಜನಶೀಲ ಶಕ್ತಿಯಿರುವ ಲೇಖಕ ಕೂಡ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕತೆಯ ಹಂಗಿಲ್ಲದೆ ಇಂಥ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಮಂಪರನ್ನು ದಾಟುತ್ತಾರೆಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸ್ಪಷ್ಟ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಆಸಕ್ತಿಯ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶಕರಿಗಿಂತ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಾಣುವುದು ಇಂಥ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿಯೆ. ಕನ್ನಡದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಚಿಂತಕರಾದ ಎಸ್.ಎಸ್.ಹಿರೇಮಠ ಅವರು ಡಿ.ಆರ್ ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆಯುವಾಗ ಅವರನ್ನು 'ಎಡಬಿಡಂಗಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತ ನಿಷ್ಠತೆ ಮತ್ತು ಸೃಜನಶೀಲ ನಿಷ್ಠತೆಯ ಬರವಣಿಗೆಗಳಿಗೆ ಇವರಿಬ್ಬರ ಬರಹಗಳು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಬಲ್ಲವು.

ಸಮಾಜವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಭಿನ್ನ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಒಂದು ವರ್ತಮಾನದ ಅದರ ಇರುವಿಕೆಯು ತನ್ನ ಭೂತವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಮಾದರಿ. ಈ ಮಾದರಿಯ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಾಜವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ 'ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯ'ದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿರುವುದನ್ನು ಮನು ಚಕ್ರವರ್ತಿಯವರು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಎರಡನೆಯ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ' ಕೃತಿಯ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಂತಃವಿಸ್ತಾರದ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ. ಮೊದಲ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯನ್ನು ಡಿ.ಅರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು 'ಸಮಗ್ರ ನಿರ್ನಾಮ ಮತ್ತು ವಿನಾಶಗಳ ಕಥನವೆಂದು ಓದಿಕೊಂಡರು. ಆದರೆ ನಂತರದ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತೀಕೃತ ದೇಶಿಸಮಾಜಗಳಿಗೆ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯುಳ್ಳ ಅಂತಃವಿಸ್ತಾರವೆ ಇಲ್ಲವೆಂಬ' ಓರಿಯಂಟಲಿಸ್ಟರ ವಾದವನ್ನು ಅವರು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ರೀತಿಯ ನೋಟಕ್ರಮ ಅವರ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಹಲವು ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ತಂದಿದೆ :

" ಶೂದ್ರಾತಿ ಶೂದ್ರರಿಗೆ ಸ್ವಂತ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದುಕೆ ಇರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬ ವಿಕಲ್ಪವು ನೂರು ವರ್ಷಗಳಷ್ಟು ಹಳೆಯದು. ಕೆಲವು ಬಗೆಯ ಅಧಿಕಾರ. ಯಜಮಾನಿಕೆ ಆತ್ಮವಿಕಾಸಗಳ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡ ಕೀಳರಿಮೆ ಇದು. ಇದರರ್ಥ ಶೂದ್ರಾತಿಶೂದ್ರರ ಬದುಕು ಸದಾ ಬಂಗಾರದಂತಿತ್ತು ಎಂದಲ್ಲ. ಭಾರತೀಯ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಶೋಷಣೆ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ಅತಿ ಹಿಂಸೆ ಲಿಂಗಾಧಾರಿತ ಹಿಂಸೆ ಇವೆಲ್ಲ ಇದ್ದವು ಮತ್ತು ಇವೆ. ಆದರೆ ಲೌಕಿಕ ವಾಸ್ತವಗಳು ಹಾಗೂ ಅಧಿಕಾರಿಯ ವಾಸ್ತವಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪೂರ್ಣ ನಿಯಂತ್ರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಉಸಿರುಗಟ್ಟಿಸುವ ವಾಸ್ತವದ ವಿರುದ್ಧ ಅಧಿಕಾರಗಳ ವಿರುದ್ಧ ದಂಗೆ ಎದ್ದ ಮಾನವ ಚೈತನ್ಯ ತನ್ನದೇ ಆದ ಅಂತಃ ವಿಸ್ತಾರವನ್ನ ಸಾಧಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ"[೩]

'ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ'ದ ಹಂತದಲ್ಲಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದು. ಅಕ್ಷರ ಚಿಂತನ ಮಾಲಿಕೆಯ ಕೃತಿಗಳ ಮೂಲಕ ಭಾರತದ ಭೂತದ ಅವ್ಯಕ್ತ ಮುಖವನ್ನು ಶೋಧಿಸಲು ಹೊರಟ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮೂಡಿದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಇದು ಇಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಡಿ.ಅರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರಲ್ಲಿದ್ದ ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಹೀಗಿವೆ. ಶೂದ್ರಾತಿ ಶೂದ್ರರಿಗೆ ಸ್ವಂತ ಬದುಕೇ ಇರಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಮನೋಭಾವ ಮೂಡಿದ್ದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಎಂಬುದು ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಪ್ರಮೇಯ. ಮನುಷ್ಯನ ಬದುಕನ್ನು ಕೇವಲ ಅಧಿಕಾರಿಯ ವಾಸ್ತವಗಳು ಮಾತ್ರ ನಿರ್ಧರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ವಿರುದ್ಧ ದಂಗೆ ಎದ್ದ ಮಾನವ ಚೈತನ್ಯದ ಅಂತಃ ವಿಸ್ತಾರವು ಮುಖ್ಯ ಎನ್ನುವುದು ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಮೇಯ. ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ 'ನಳನಳಿಸುತ್ತಿದ್ದ' ಬಹುಮುಖಿ ಪರಂಪರೆಗಳು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಸ್ಮೃತಿಗೆ ಒಳಗಾದವು ಎನ್ನುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮೇಯ. ಹೀಗೆ ವಿಸ್ಮೃತಿಗೆ ಒಳದಾಗ ಬಹುಮುಖಿ ಪರಂಪರೆಗಳ ಅನುಸಂಧಾನದ ಯತ್ನವೇ ಚಿಂತನ ಮಾಲಿಕೆಯ ಗುರಿ ಎಂದು ಡಿ.ಅರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮೊದಲಿನ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಆಂದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯನ್ನು ನಿರ್ನಾಮ ಮತ್ತು ವಿನಾಶಗಳ ಯುಗ ಎಂದು ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಶೋಷಣೆ ಕ್ರೌರ್ಯಗಳ ಬಗೆಗೆ ಎಚ್ಚರಿಕೆ ಅವರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅಂಥ ಅಧಿಕಾರಿಯ ವಾಸ್ತವಗಳನ್ನು ಮಾನವ ಚೈತನ್ಯ ಮೀರಬಲ್ಲದು. ಅಂದರೆ 'ಕನಸಿನ ಕೋತಿಯನ್ನು ಕೊಲ್ಲಲಾಗದು' ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರುವ ಎರಡನೇ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ 'ಸಮಾಜ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಅಧಿಕಾರಿಯ ವಾಸ್ತವಗಳನ್ನು ಮೀರಿಯೂ ಜೀವಂತವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಡಿ.ಅರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ವಾದಿಸುವಾಗ ಅದರ ಅಪಾರ ಶೋಷಣೆಯ ಮುಖ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾನವ ಚೈತನ್ಯದ ಬಗೆಗಿನ ಇಂಥ ಆಶಾವಾದಿ ತೀರ್ಮಾನದಿಂದ ಆಗುವ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ವಿಮರ್ಶಕ ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಅವರು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ :

"ಸೈದ್‌ನ ವಾದವನ್ನು ಡಿ.ಆರ್. ಅವರಂತೆಯೇ ಅನೇಕರು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿ ಆತನ ವಾದಕ್ಕೆ ತಿದ್ದುಪಡಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. [ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೂಡಲೇ ನೆನಪಾಗುವ ಹೆಸರೆಂದರೆ ಜಾವೇದ್‌ಮಜೀದ್ ಅವರ 'ಅನ್ ಗವರ್ನ್‌ಡ್ ಇಮ್ಯಾಜಿನಿಂಗ್ಸ್ –೧೯೯೨] ಡಿ.ಅರ್. ಮಜೀದ್ ಮುಂತಾದವರ ವಾದವನ್ನು ಒಂದು ಮಟ್ಟದವರೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಒಪ್ಪಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದೇ ವಾದವನ್ನು ಅದರ ತಾರ್ಕಿಕ ತುದಿಗೆ ಒಯ್ದರೆ ವಸಾಹತೀಕರಣದ ಅಪಾರ ಹಾಗೂ ವ್ಯಾಪಕ ಶೋಷಣೆ, ಕ್ರೌರ್ಯ ಹಾಗೂ ನಾಶವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. (ಸ್ಪಾನಿಷ್ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ದಕ್ಷಿಣ ಅಮೆರಿಕಾದ ಮಾಯಾ, ಇಂಕಾ ಮುಂತಾದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಾಶ ಮಾಡಿದ್ದನ್ನು ಮರೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ]"[೪]

ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತೀಕೃತ ದೇಶಿ ಸಮಾಜಗಳಿಗೆ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯುಳ್ಳ ಅಂತಃವಿಸ್ತಾರವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ವಾದಿಸಿದ ಎಡ್ವರ್ಡ್ ಸೈದ್‌ನ ವಾದಕ್ಕೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಸೇರಿದಂತೆ ಹಲವರು ಸೂಚಿಸುವ ತಿದ್ದುಪಡಿಯನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಅವರಿಗೆ ಸಂದೇಹಗಳಿವೆ. ಕನಸಿನ ಕೋತಿಯನ್ನು ಕೊಲ್ಲಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಧ್ಯಾನಿಸುವಾಗ ಭೌತಿಕ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಮರೆಯುವುದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ವಿಧಾನವಲ್ಲ. ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯ ಮಿತಿಯನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿಯೆ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವಸಾಹತೀಕರಣದ ಅಪಾರ ಶೋಷಣೆ ಕ್ರೌರ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರಿಗೆ ಅರಿವಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವಂತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವರ ಎರಡನೇ ಘಟ್ಟದ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕ ಶೋಷಣೆ, ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ಹಿಂಸೆಯಿಂದಾದ ಪರಿಣಾಮಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಒತ್ತು ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವಾಗಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ 'ವಿಸ್ಮೃತಿ' ಎನ್ನುವ ಅವರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೂ ಹಲವು ಮಿತಿಗಳಿವೆ. ವಿಸ್ಮೃತಿಯು ಇಡೀ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಆವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಅವರ ವಾದದ ಬಗ್ಗೆ ಕೂಡ ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಅಸಮ್ಮತಿ ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ :

"ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೇಳುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಇಡೀ ಸಮಾಜವೇ ಯಾವಾಗಲಾದರೂ 'ವಿಸ್ಮೃತಿಗೆ ಒಳಗಾಗುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಗ್ರಾಹ್ಯ? ನನ್ನ ವಾದವೇನೆಂದರೆ, ಇಂತಹ ವಿಸ್ಮೃತಿ ಉಂಟಾಗಿರುವುದು, ಉಂಟಾಗಿದ್ದುದು ಇಡೀ ಸಮಾಜ ಅಥವಾ ಸಮುದಾಯಕ್ಕಲ್ಲ. ಕೇವಲ ಒಂದು ವರ್ಗದ ಉಚ್ಚಶಿಕ್ಷಣ ಪಡೆದ ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಸುಭದ್ರವಾದ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ವರ್ಗದ ಜನರಿಗೆ ಮಾತ್ರ, ಇತರ ವರ್ಗಗಳು ತಮ್ಮ ಸ್ಮೃತಿಯನ್ನು ಇಂದಿಗೂ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಇಡೀ ಒಂದು ರಾಷ್ಟ್ರ ವಿಸ್ಮೃತಿಗೆ ಎಂದೂ ಒಳಗಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಒಳಗಾದರೆ ಎಚ್ಚರವಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಇಲ್ಲ"[೨]

ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಅವರು ಹೇಳುವ ಇಡಿ ಸಮಾಜ ವಿಸ್ಮೃತಿಗೆ ಒಳಗಾಗುವುದಾಗಲೀ, ಒಂದು ವೇಳೆ ಹಾಗೆ ವಿಸ್ಮೃತಿಗೆ ಒಳಗಾದರೆ ಎಚ್ಚರವಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಾಗಲೀ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಮಾತು ನಿಜವಾದದ್ದು. ಆದರೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು 'ವಿಸ್ಮೃತಿ' ಎನ್ನುವುದು ಇಡಿ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಆವರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಎಲ್ಲಿಯೂ ವಾದಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿ. ಅವರ ವಾದವಿರುವುದು ಭಾರತದ ಬಹುಮುಖಿ ಪರಂಪರೆಗಳು ಅಧಿಕಾರೀಯ ವಾಸ್ತವದೆದುರು ತಮ್ಮ ನ್ಯಾಯಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡವೆಂದು. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು 'ವಿಸ್ಮೃತಿ' ಆವರಿಸಿರುವುದು ಸಮಾಜಕ್ಕಲ್ಲ ಆಳುವ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ 'ವೇದಾಂತ' ದರ್ಶನವನ್ನು ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದು ಆಳುವ ವರ್ಗಗಳೆ ಹೊರತು ಸಮಾಜವಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಾದದ ನೆಲೆ. ಇದನ್ನು ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಗಮನಿಸದೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಎರಡನೇ ಹಂತದ ಬರವಣಿಗೆಯ ಮುಖ್ಯ ಮಿತಿಯೊಂದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸಲೇಬೇಕು. ಅದು ಭೌತಿಕ ವಾಸ್ತವದ ಬಗ್ಗೆ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲುಂಟಾಗಿರುವ ವಿಸ್ಮೃತಿಯಾಗಿದೆ. ಇಂಥ ವಿಸ್ಮೃತಿಯಿಂದಾಗಿ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆ ಕೇವಲ ಮನುಷ್ಯ ಚೈತನ್ಯದ ಅಂತಃವಿಸ್ತಾರದ ಕಡೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಗಮನಹರಿಸಿದೆ. ಅದೇ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ

ಚೈತನ್ಯದ ಅಂತಃವಿಸ್ತಾರ ಮತ್ತು ಭೌತಿಕ ಬೇಡಿಕೆಗಳು ಕೇವಲವಲ್ಲ ಪರಸ್ಪರ ಎಂಬುದನ್ನು ಅವರ ಚಿಂತನೆ ಮರೆಯುತ್ತದೆ.

ಸಮಾಜವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆ ಎರಡು ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವು ಭಿನ್ನತೆಗಳೊಂದಿಗೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಸಮಾಜವನ್ನು ಕುರಿತು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಅದಕ್ಕಿರುವ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ್ದು ಅನಿವಾರ್ಯ ಎಂದು ಈ ಹಿಂದೆಯೆ ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ, ವರ್ಗ, ಧರ್ಮ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಇಂಥ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಚಹರೆಗಳಾಗಿ ಕಾರ್ಯ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಿ ಸಮಾಜದ ಕುರಿತಾದ ಅವರ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಾಯವನ್ನು ಕೆಳಕಂಡಂತೆ ವರ್ಗೀಕರಿಸಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಳಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ.

೧.ಜಾತಿ

೨.ದಲಿತರು ಮತ್ತು ರೈತರ ಸಮನ್ವಯ

೩. ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಆಸ್ತಿ

೬.೧ ಜಾತಿ :

ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಸ್ವರೂಪ ನಿರ್ವಚಿಸಬೇಕಾದಾಗ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗಿರುವ ಐಡೆಂಟಿಟಿ ಜಾತಿ. ಈ ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ಜಾತಿಯ ಹಿಡಿತವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಹೋದರೆ ಸಮಾಜದ ಸಹಜ ಸಂಬಂಧಗಳು ಅರ್ಥವಾಗದೆ ಉಳಿಯುತ್ತವೆ. ಜಾತಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಡೆ ಐಡೆಂಟಿಟಿಯಾಗಿ, ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಸಂಬಂಧಗಳ ನಿಯಂತ್ರಕವಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವೆಡೆ ಅಧಿಕಾರ, ಸಂಪತ್ತುಗಳನ್ನು ಹಂಚುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿರುವುದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿದೆ. ಇಂಥ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಧಾರ್ಮಿಕ, ಅನುಭಾವೀ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೋರಾಡಿದ ಅನೇಕರಿದ್ದಾರೆ. ಬಸವ, ಬುದ್ಧ, ನಾರಾಯಣಗುರು ಮುಂತಾದವರ ಸುಧಾರಣೆಯ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಇಂಥ ಮಹಾತ್ಮರ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮೀರಿಯೂ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆ ಒಂದಿಷ್ಟು ಆಯಾಸಗೊಳ್ಳದೆ ಮುಂದುವರಿದೇ ಇದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಇಂಥ ಮಹಾತ್ಮರು ಜಾತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದು ಬಹುಪಾಲು ಅದರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ. ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸದೆ ಹೋದದ್ದು ಅವರು ಬದುಕಿದ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ ಅಸಹಜವಾದದ್ದೇನಲ್ಲ. ಅನುಭಾವಿಯಾದವನು 'ಮಾನವ ಕುಲಂ ತಾನೊಂದೆ ವಲಂ' ಎಂಬ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳನ್ನು ಮೀರಬಲ್ಲ ಸಮಾಜವು ಅಂಥವನನ್ನು ಗಮನಿಸಿಯೂ ತನ್ನ ಪಾಡಿಗೆ ತಾನಿರಬಲ್ಲದು. ಆದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯ ಅದೇ ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಹೇಳಿದ 'ಶ್ರೀಸಾಮಾನ್ಯ' ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕಬಂಧ ಬಾಹುವಿನಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಯಾಗಲಾರ. ಕಾರಣ ಅವನು ಚರಿತ್ರೆಯೊಳಗಡೆಯೇ ಬಂಧಿಯಾದವನು.

ಇಂಥ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಹುಮುಖೀ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿದ್ದು ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಿ.ಆರ್.ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರು. ಮೇಲು-ಕೀಳು, ಮಡಿ-ಮೈಲಿಗೆಯ ಭಾವನೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಗಿತಗೊಂಡಿದ್ದ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಉಂಟು ಮಾಡಿದ ಸಂಚಲನ

ಮಹತ್ವದ್ದು. ಸಾವಿರಾರು ಜಾತಿಗಳು ಭಿನ್ನಭಿನ್ನ ಕಂಪಾರ್ಟ್‌ಮೆಂಟ್‌ಗಳಲ್ಲಿ ವಿಭಿನ್ನವಾಗಿ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಇಲ್ಲಿನ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಬಿಡಿಸಿಟ್ಟ ವಿಧಾನ, ಗ್ರಹಿಸಿದ ರೀತಿ ಕೆಳಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಸಿದ ಸ್ವಾಭಿಮಾನ ಯುಗಪ್ರವರ್ತಕವಾಗಿತ್ತು. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಾಗ ಬಡವ-ಶ್ರೀಮಂತ ಎನ್ನುವ ಭಿನ್ನತೆಗಳ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಾಜವನ್ನು ದರ್ಶಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಆಧರಿಸಿರುವುದು ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ. ಆದರೆ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಶ್ರೇಣೀಕರಣ ಕೇವಲ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಆಧರಿಸಿ ರೂಪಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದ ಜನರನ್ನು ಬಡತನದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಶೋಷಿತ ವರ್ಗವೆಂದು ಕರೆದರೆ ಅವರು ತಮ್ಮಲ್ಲೆ ಮತ್ತೆ ಜಾತಿಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೆ ಹೆಚ್ಚು. ಮೇಲುಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದ ಬಡವ, ಕೆಳಜಾತಿಯ ಬಡವನ ಸ್ಥಿತಿ ಸ್ಥಾನಮಾನದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಆದರೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಧಾರ್ಮಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಇಬ್ಬರು ಬೇರೆಯಾಗಿಯೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಸ್ಥಿತಿಯಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಮೇಲ್ತುದಿಯಲ್ಲಿರುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ ನಡೆದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಚಳುವಳಿಗಳು ಕೆಳತುದಿಯಲ್ಲಿರುವ ದಲಿತರನ್ನು ತಿರಸ್ಕಾರದಿಂದ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆ ಆಶ್ಚರ್ಯ ತರಿಸುವಂಥದ್ದು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಭಾರತಾದ್ಯಂತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಚಳುವಳಿಗಳು ನಡೆದದ್ದು ತಮಗೆ ಸಿಗಬೇಕಾದ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ. ಆಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಜಾತಿಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಉರಿವ ಸಿಟ್ಟಿನಿಂದಲೇ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದರು. ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಶ್ರೇಣಿಕರಣದಲ್ಲಿ ತಮಗಿಂತ ಮೇಲಿದ್ದವರ ವಿರುದ್ಧ ಅವರಿಗಿದ್ದ ವ್ಯಗ್ರತೆ ಸಮರ್ಥನೀಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರೂ ತಮಗಿಂತ ಕೆಳಗಿನ ಜಾತಿಗಳನ್ನು ತಾವು ಕೂಡ ತುಳಿಯುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಆ ಜಾತಿಗಳು ಗಮನಿಸದೆ ಹೋಗುವುದು ಚೋದ್ಯದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಪಿರಮಿಡ್ಡಿನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ಕಾಲಿಟ್ಟವರನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಜಾತಿಗಳು ತಮ್ಮ ಕಾಲು ಬೇರೊಬ್ಬರ ತಲೆಯ ಮೇಲಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸದೇ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಣಿಕರಣದ ಮೇಲ್ತುದಿಯ ಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಇಚ್ಛಿತ ಸೌಲಭ್ಯಗಳು ಸಹಜವಾಗಿ ದೊರೆಯುವುದರಿಂದ, ಆತ ಮಣ್ಣಿನ ಸಂಪರ್ಕವಿಲ್ಲದೆ ಅಮೂರ್ತವಾಗಿರಬಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕೆಳಗಿರುವ ಜಾತಿ ನೆಲಕ್ಕೆ ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಮೊದಲಿಗೆ ಅವರೆಲ್ಲಾ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯೊಂದಿಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆ.

ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಮಾದರಿಯಿಂದಲೇ ಪ್ರೇರಣೆ ಪಡೆದಿದ್ದಾರೆ. ಜಾತಿಯನ್ನು ಕುರಿತಾದಂತೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ತಾಳುವ ಸಂಕೀರ್ಣ ನಿಲುವುಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದಕ್ಕೆ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ವಾದದ ಪ್ರಭಾವ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜಾತಿಗೂ ಅಳಿಸಲಾಗದ ಕೆಲವು ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಿ ಅವುಗಳನ್ನು ನೈತಿಕ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳಾಗಿ ವಿಧಿಸುವುದನ್ನು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಪ್ರಣೀತವಾದದ್ದು. ಸಮಾಜವೊಂದನ್ನು ಸ್ಥಿರ ರಚನೆಯಾಗಿಸುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿ ಜಾತಿಯನ್ನು

ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಕಡೆ ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುವ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆ 'ವಸುದೈವ ಕುಟುಂಬಕಂ' ಎಂದೂ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರ್ಶದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಆರಾಧಿಸುವ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜ ವಾಸ್ತವ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಅಳಿಸಲಾಗದ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮೇಲೆ ಜಾತಿಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಹೇರುತ್ತದೆ. ಗ್ರಾಮೀಣ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಂತೂ ಜಾತಿ ಬಧುಕಿನ ಕೇಂದ್ರಬಿಂದುವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಈ ಪದ್ಧತಿಯಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿ ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಒಬ್ಬರು ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಜೊತೆ ವರ್ತಿಸಬೇಕಾದ ರೀತಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯೇ ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಉಂಟುಮಾಡುವ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ :

"ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಆಧುನಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೆಳಜಾತಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನನ್ನು ಆತ್ಮಸಂಶಯ ಸ್ವನಿರಾಕರಣೆ ಆತ್ಮದ್ವೇಷದ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಈ ಧೋರಣೆ ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಶೋಷಿತ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬನ ಹುಟ್ಟು ಆತನ ಸಮಾಜದೊಂದಿಗೆ ಯಾತನಾಮಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ತನ್ನ ಭೂತಕಾಲಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಯತ್ನವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ".

"ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ರಚನೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಸಂಪತ್ತು ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರದ ಅಸಮಾನ ಹಂಚಿಕೆಯ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಿನ್ಯಾಸವೂ ಆಗಿದೆ. ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧದ ಹೋರಾಟದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುವವರು ಭೌತಿಕ ಬೇಡಿಕೆಗಳ ವಿಕಾರವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕು. ಗಾಂಧೀಜಿ ಇದರ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಅಪಾರವಾಗಿ ಮೆಚ್ಚಿಕೊಂಡರೂ ಅದರ ಐಹಿಕ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಅಷ್ಟೇ ಮುಜುಗರವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿದ್ದರು.[೬]

ಶೋಷಿತ ಸಮುದಾಯದಿಂದ ಬಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಮತ್ತು ಮೇಲ್ಜಾತಿಯಿಂದ ಬಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮೇಲ್ಜಾತಿಯಿಂದ ಬಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ತನ್ನ ಪೂರ್ವ ಪರಂಪರೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅಭಿಮಾನ ಮತ್ತು ಉತ್ಸಾಹವಿದ್ದರೆ ಕೆಳಜಾತಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ತನ್ನ ಪೂರ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಯಾತನಾಮಯವಾದದ್ದು. ಇಂಥ ಯಾತನಾಮಯ ಸಂಬಂಧವೆ ಆ ಬದುಕಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯವನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಹಂಬಲಕ್ಕೆ ಪ್ರೇರಣೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕೇವಲ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಚನೆ ಮಾತ್ರ ಎಂದು ನೋಡುವ ವಿಧಾನ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಮಹತ್ವದ ಅಂಶ. ಅವರು ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವನ್ನು ಭೌತಿಕ ಸಂಪತ್ತು ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರ ಹಂಚಿಕೆಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನಾಗಿಯೂ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಭೌತವಾದಿಯಾಗಿ ಸಮಾಜವನ್ನು ನೋಡುವವನಿಗೆ ಇಂಥ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ವಿಧಾನ ಅನಿವಾರ್ಯವೂ, ಅವಶ್ಯಕವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಭೌತವಾದಿಯಾಗಿ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ವಿಧಾನದಿಂದಾಗಿಯೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರಿಗೆ ಜಾತಿಪದ್ಧತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರು ತಳೆದ ನಿಲುವನ್ನು ಒಪ್ಪಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಜಾತಿಯ ಬಗೆಗೆ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಅಥವಾ ಜಾತಿ ವಿರುದ್ಧದ ಹೋರಾಟದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪರಿಗಣಿಸಿದರೆ ಅದು ಸೀಮಿತವಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾರತದ ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಗಾಂಧಿಮಾದರಿಯ ಜಾತಿ ವಿರೋಧಿ ಆಂದೋಲನ ಕ್ರಿಯಾವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಬಹುಶ: ಇದೇ ಇರಬೇಕು

ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಗಾಂಧೀಜಿಯವರು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ನಿವಾರಣೆಗೆ ಮಾಡಿದ ಹೋರಾಟದ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಯನ್ನು ಅನುಮಾನಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಜಾತಿ ಪದ್ದತಿಯ ಭೌತಿಕ ವಾಸ್ತವಗಳನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸದೆ ಇರುವುದನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಯು.ಆರ್.ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ತಮ್ಮ ಲೇಖನವೊಂದರಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಇದೇ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದದ್ದು ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸಮರ್ಥನೆಗೆ ನಿಲ್ಲುವ ಚಿಂತಕರಲ್ಲವಾದರೂ, ಪ್ರಾಚೀನರು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಶಕ್ತಿಯ ನಿಯಂತ್ರಕವಾಗಿ ಕಂಡುಕೊಂಡ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೆ ಜಾತಿ ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ.

"ಪ್ರಭುತ್ವದ ಯಾವ ಒತ್ತಡವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಸಭ್ಯಸಮಾಜವನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಎನ್ನುವ ಹುಡುಕಾಟದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ನಿರಂತರವಾದ ಹುಡುಕಾಟ. ಇದು ಎಷ್ಟೇಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತದೋ ಅಷ್ಟುಷ್ಟು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಅಗತ್ಯ ಕಡಿಮೆಯಾಗುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತ ಹುಡುಕಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅದು ಜಾತಿಪದ್ಧತಿಯಾಗುವಷ್ಟಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿತು. ಅದು ಒಳಗಿನ ಸತ್ವವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿತು".[೭]

ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರು ಕೂಡ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದದ್ದು ಎಂದೇ ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾನವ ಮತ್ತು ದೇವರ ವಿರುದ್ಧ ಮಾಡುವ ಪಾಪ ಎಂದು ವಾದಿಸುವ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಗೆ ಮೂಲವಾದ ಜಾತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ತಾಳುವ ಧೋರಣೆ ಸೋಜಿಗವನ್ನುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂಥದೊಂದು ಮನಸ್ಥಿತಿ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮಾಸ್ತಿಯವರು ಕುವೆಂಪು ಅವರ 'ಶೂದ್ರತಪಸ್ವಿ' ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಬರೆದ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆ ಅಥವಾ ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ತಾಳುವ ನಿಲುವು ಕೂಡ ಆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವಂತಿದೆ. ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಉರಿವ ಸಿಟ್ಟಿಗೂ, ಮಾಸ್ತಿಯಂಥವರ ತಣ್ಣನೆಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗೂ ಇರುವ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಅವರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೆ ಹುಡುಕಬೇಕೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಹಿಂದೆ ಉಲ್ಲೇಖಿತ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಚರ್ಚೆಗೆ ತೊಡಗಬಹುದು. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಸರ್ವಾಂತರ್ಯಾಮಿ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗೆಗೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಸರಿಯಾದದ್ದೆ. ಆದರೆ ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪಭುತ್ವದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಕಡಿಮೆಗೊಳಿಸಲು ಪ್ರಾಚೀನರು ಮಾಡಿದ ಅನ್ವೇಷಣೆಯ ಜಾತಿಪದ್ದತಿ ಎಂಬ ಹೇಳಿಕೆಯ ಅರ್ಥ ನಿಗೂಢವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ್ದರೂ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆ ತನಗೆ ತಾನು ಸಂಪತ್ತು ಅಧಿಕಾರಗಳ ಅಸಮಾನ ಹಂಚಿಕೆಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ಅವರು ಗಮನಿಸದೆ ಹೋಗುವುದು ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರು ಜಾತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ ವಿಧಾನ ಪಾರ್ಶ್ವಿಕವಾದದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳದೆ ಬೇರೆ ದಾರಿಯಿಲ್ಲ. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಯಾವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಹೀಗೆ ಇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನೋಡಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸಂಪತ್ತು ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರಗಳ ಅಸಮಾನ ಹಂಚಿಕೆಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸುವ ಅವರ ನಿಲುವು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ವಿಧಾನದಿಂದ ಸಮಾಜವನ್ನು ನೋಡಿದ್ದರ ಫಲವಾಗಿದೆ. ಜಾತಿಯನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವ ಅನಂತಮೂರ್ತಿ

ಅಂಥವರ, ಹಾಗೆ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ವಿಧಾನ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಅಪಾಯಕಾರಿಯಾದುದು. ಇದರರ್ಥ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕುರಿತಾದ ಗಾಂಧೀವಾದದ ನಿರಾಕರಣೆಯಾಗಬೇಕಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ರಾಜಕೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದು ಗಾಂಧೀಜಿಯವರು ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರಲ್ಲಿ ಅವರ ಬಗ್ಗೆ ಗೌರವವಿದೆ. ಆದರೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ನಿವಾರಣೆಗೆ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರು ಸೂಚಿಸಿದ ದಾರಿ ಮತ್ತು ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಅವರು ಗ್ರಹಿಸುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕುರಿತಾದಂತೆ ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಮತ್ತು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ನಡುವಣ ಭಿನ್ನತೆಗೆ ಕಾರಣ ಬಹುಶ: ಇದೇ ಎನಿಸುತ್ತದೆ.

ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿಎರಡು ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯಾದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆ. ಈ ಎರಡು ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಆತ್ಯಂತಿಕವಾಗಿ ಬೇರ್ಪಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಯು, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕತೆಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವೂ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಕಾಣುವುದು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯ ವೈಶಿಷ್ಟ. ಆಗಿದ್ದೂ ಈ ರೀತಿಯ ವರ್ಗಿಕರಣ ಕೆಲವು ಸಾರಿ ಅವಶ್ಯಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವಾಗ ಅದರ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಕ್ರೌರ್ಯದ ಮುಖದ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಗಮನವಿದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಅಲ್ಲಿ ವಿಮೋಚನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಿಂತ ಮನುಷ್ಯ ಚೈತನ್ಯದ ಅಂತ: ವಿಸ್ತಾರದ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಒತ್ತಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವಾಗ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಮಾದರಿಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಾಗಿ 'ಸಮಗ್ರ ನಿವಾರಣೆ'ಯೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಯೋಚಿಸುವಾಗ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನುಸಂಧಾನದ ಮಾದರಿಯೆ ಪ್ರಧಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಚಿಂತನೆಯ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಲೋಹಿಯಾ-ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಚಿಂತನೆಯು ಹಾಜರಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರಿಗೆ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕ್ರೌರ್ಯದ ಬಗೆಗಿನ ಆಕ್ರೋಶ ಮರೆಯಾದಂತೆ ತೋರುವುದಾದರೂ ಅದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮರೆಯಾಗಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಮಸುಕಾಗಿವೆ ಅಥವಾ ಹಿನ್ನೆಲೆಗೆ ಸಂದಿದೆ. ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಗೆಗೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಮೂರ್ತನೆಲೆಯನ್ನು ಪಡೆದು ಖಚಿತವಾದ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ತಾಳುತ್ತದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿನ ಅವರ ನಿಲುವುಗಳು ಅಮೂರ್ತನೆಲೆಯಿಂದ ಮೂಡುವುದರಿಂದ ಖಚಿತತೆ ಕೂಡ ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯಿಂದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಯ ಕಡೆಗೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯ ಚಲನೆಯನ್ನು ಬೇರೆ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ 'ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಂತ:ವಿಸ್ತಾರದ ಕಡೆಗಿನ ಚಲನೆ' ಎನ್ನಬಹುದು. ಈ ರೀತಿಯ ಚಲನೆಯಿಂದುಂಟಾದ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಮುಂದೆ ಚರ್ಚಿಸಬಹುದು.

'ಅಮೃತ ಮತ್ತು ಗರುಡ' ಕೃತಿ ಪ್ರಕಟವಾದದ್ದು ಎಪ್ಪತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲಿ. ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಘಟನೆ ಆರಂಭವಾಗಿದ್ದು ಕೂಡ ಇದೇ ದಶಕದಲ್ಲಿ. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕಬದ್ಧತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ ಈ ಘಟ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ನಿಲುವಿನಿಂದ ಪರಿಭಾವಿಸಿತು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ,ವರ್ಗ,ಕುರಿತಾದ ಚರ್ಚೆಗಳು ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ಬಂದವು. ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗ್ರರಾಜ ಅವರು ಜಾತಿಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದು ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. ಈ ಘಟ್ಟದ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಸರಳವಾಗಿ ನೇರವಾಗಿ ಭೌತಿಕ ಅಗತ್ಯಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಎಂಬತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಬರೆದ ಅವರ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ:

"ಹಿಂದೆ ನನ್ನ ನೆರೆಯ ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥ ಹೆಂಗಸೊಬ್ಬರು ಮನೆ ಮುಂದಿನ ರಸ್ತೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವೆಗಳಿಗೆ ಅಕ್ಕಿ,ಸಕ್ಕರೆ,ಹಸಿಹಿಟ್ಟು ಇಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಹೇಳಿ ಕೇಳಿ ಕೇಡಿ ಕಂಟ್ರಾಕ್ಟರುಗಳು ಮಾಡಿಸಿದ್ದ ರಸ್ತೆ ಕೆಲಸದ ಮೇಲೆ ಟೀಕೆ ಇದು ಎಂದು ನಾನು ನಗುತ್ತಿದ್ದೆ. ರಸ್ತೆಯ ಮೇಲೆ ರಂಗೋಲಿ ಇಟ್ಟ ಹಾಗೆ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕಿ ಸಕ್ಕರೆಯ ಚಿತ್ತಾರಗಳು. ಸುತ್ತ ಇರುವೆಗಳು. ಅವುಗಳ ಮೇಲೆ ಸ್ಕೂಟರ್ ಹತ್ತಿಸಲು ಅಪಾರ ಮುಜುಗರವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಯಾಕೆ ಹೀಗೆ? ಯಾಕೆ ಹೀಗೆ ಎಂದು ಅನೇಕ ಬಾರಿ ಕೇಳಿಕೊಂಡೆ. ಜೀವಕಾರುಣ್ಯದ ಸಾಕಾರವೆಂಬತ್ತಿದ್ದ ಆಕೆ ಹರಿಜನರನ್ನು ಕೆಳಜಾತಿಯವರನ್ನೂ ಒಳಕ್ಕೆ ಬಿಡುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆಕೆಯ ಕಠೋರ ವ್ರತಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿಪದ್ಧತಿ ಕೂಡ ಒಂದು. ಇರುವೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ಆಕೆಗಿದ್ದ ಕಾರುಣ್ಯ ಮತ್ತು ಜಾತಿ ಕಾಠಿಣ್ಯ ಎರಡೂ ಒಟ್ಟೊಟ್ಟಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದವು. ಈ ಕ್ರೂರ ವೈರುಧ್ಯವೇ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮವನ್ನು ನಾಶಮಾಡಿರುವುದು. ಇರುವೆಗಳ ಕಾಪಾಡುವ ಆ ತಾಯಿಯ ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ಮಾನವ ಸಮಾನತೆ ಉಕ್ಕಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ಈ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಉಳಿಯುವ ಅರ್ಹತೆ ಬರುತ್ತದೆ.

ಉಳಿಯುವ ಅರ್ಹತೆ ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಬರೆದೆ, ನಿಜಕ್ಕೂ ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥ ಸಮಾಜ ಉಳಿಯಬೇಕೆ? ಉಳಿಯಬಾರದು ಎಂದು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಗ್ರಾಮೀಣ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ಮೇಲೆ, ಹೆಂಗಸರ ಮೇಲೆ ನಡೆದ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಈ ಅನಿಸಿಕೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ಪ್ರಬಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥ ಸಮಾಜದ ಅವಸಾನ ಈ ಎರಡು ವರ್ಗಗಳಿಂದಲೇ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ತ್ರೀಯರ ರೋಷ ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಜ್ವಾಲಾಮುಖಿಯಂತೆ ಹಬ್ಬುತ್ತದೆ"[೮]

ಪ್ರಸ್ತುತ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಒಂದು ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಂತಿರುವ ಮಹಿಳೆ ಜೀವಕಾರುಣ್ಯದ ಮೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಇರುವೆಗಳಿಗೆ ಆಹಾರ ನೀಡುತ್ತಾಳೆ. ಆದರೆ ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹರಿಜನರನ್ನು, ಕೆಳಜಾತಿಯವರನ್ನು ದೂರವಿಡುವುದನ್ನು ಒಂದು ವ್ರತದಂತೆ ಪಾಲಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಇಂಥ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಇರುವ ಸ್ಥಿತಿಯೆ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವ ನಿಲುವು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರದು.ಇಂಥ ಕ್ರೌರ್ಯವನ್ನು ತನ್ನೊಡಲೊಳಗೆ ಧರಿಸಿರುವ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಉಳಿಯುವ ಅರ್ಹತೆಯಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಇಲ್ಲಿನ ನಿಲುವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದೇ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ವಿಧಾನದಿಂದ.ಹೀಗೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಾಜವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವಾಗ ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜ ತನ್ನೊಳಗೆ ಜೀವಕಾರುಣ್ಯಾ ಮತ್ತು ಜಾತಿಕಾಠಿಣ್ಯವನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಇಂಥ ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥ ಸಮಾಜ ನಾಶವಾಗಬೇಕೆಂದು ಆಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ 'ಸಾಹಿತ್ಯಕಥನ'ದ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನುಸಂಧಾನದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಾಜವನ್ನು

ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವಾಗ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರು ಕೆಳಜಾತಿಯ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಂಘರ್ಷದ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಅಂದರೆ ಭೀಮಾ ಬೋಯಿಯ 'ಮಹಿಮಾಪಂಥ'ದಂಥ ಪ್ರತಿಭಟನೆಗಳನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ತಾಳ್ಮೆಯಿಂದ ಅವಲೋಕಿಸಬೇಕಾಗಿತ್ತು ಎಂದು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಭಾರತದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಮುಖ್ಯವಾದ ಅರಿವಿರಬೇಕಾದ್ದು ಇಲ್ಲಿನ ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಬಗ್ಗೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೆ ಇದೆ. ಆದರೆ ೧೯೭೦ ರವರೆಗಿನ ಬಹುಪಾಲು ಬರಹಗಳು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಪಾರ್ಶ್ವಿಕವಾದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನಷ್ಟೆ ನೀಡಿವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತದ ವೈದಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ರೂಪಿತವಾದ ಚಿತ್ರಣವೆ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಚರ್ಚಿತವಾಗಿರುವುದು. ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ ಎಂ.ಎಸ್. ಶ್ರೀನಿವಾಸರು ಜಾತಿಯ ಬಗೆಗೆ ಮಂಡಿಸಿದ ಎಂಪೆರಿಕಲ್ ದೃಷ್ಟಿಯ ಬರಹಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡದ ವಿಮರ್ಶೆ ಗಮನಿಸಿದ್ದು ಕಡಿಮೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ವರ್ಣದ ಮಾಡೆಲ್ಲಿನಲ್ಲಿಯೆ ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ರೀತಿಯ ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಚಿತ್ರಣ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಹೇಳಲು ಸಮರ್ಥವಾಗಿಲ್ಲ. ಈ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೋ, ಅಜ್ಞಾನದಿಂದಲೋ ನೀಡಿದ್ದಾರೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಆ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣದ ಒತ್ತಡ ಇಂಥ ಚಿತ್ರಣದ ಹಿಂದಿದೆ. ೧೯೭೦ ರ ನಂತರವು ಇಂಥದೇ ಚಿತ್ರಣ ಮುಂದುವರಿದಿರುವುದು ಕೂಡ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣದ ಭಾಗವಾಗಿಯೆ. ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ವರ್ಣದ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸುವುದು ದಾರಿತಪ್ಪಿಸುವ ವಿಧಾನವಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ಮುಂದೆ ಚರ್ಚಿಬಹುದು. ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರು 'ವರ್ಣ' ಎನ್ನುವ ಮಾಡೆಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣಿಕರಣವನ್ನು ನೋಡುವುದನ್ನು ಮೊದಲ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ವಿರೋಧಿಸಿದ್ದಾರೆ:

"ಭಾರತದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾತಿಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಈ ವರ್ಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಅಷ್ಟು ಉಪಯುಕ್ತವಾದುದಲ್ಲ. ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಯುರೋಪಿಯನ್ ಓರಿಯಂಟಲಿಸ್ಟರು ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಆಧಾರಗಳಿಂದ ಬಿಡಿಸಿದ ಭಾರತದ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಚಿತ್ರ ಅದು. ಭಾರತದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಇದನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದೇ ಹೊರತು, ಅದರ ಆಂತರಿಕ ಚಲನೆಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ ಎಂ.ಎನ್. ಶ್ರೀನಿವಾಸ್ ಈ ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮಾಡೆಲ್ ಜಾತಿಪದ್ಧತಿಯ ತಪ್ಪು ಹಾಗೂ ತಿರುಚಿದ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಯಸುವ ಎಲ್ಲ ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಈ ವರ್ಣದ ಮಾಡೆಲ್ಲಿನಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಬೇಕಾಗಿದೆ ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದು. ವರ್ಣ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಿಂತ ಜಾತಿ ಉಪಜಾತಿ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳೇ ಹೆಚ್ಚು ಉಪಯುಕ್ತವಾದದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ಬಹುತೇಕ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ"

ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಾದ ಎಂ.ಎನ್. ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಅವರ ಎಂಪೆರಿಕಲ್ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಸಮಾಜವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಲು ಮಾತ್ರ ವರ್ಣದ ಮಾದರಿ ಶಕ್ತವಾಗಿದೆಯೆ ವಿನಾ ಅದರ ಆಂತರಿಕ ಚಲನೆಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಈ ಮಾಡೆಲ್ ಅಸಮರ್ಥವಾದದ್ದು ಎಂಬುದು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ನಿಲುವು. ಈ

ವರ್ಣದ ಮಾಡೆಲ್ ಜಾತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ತಪ್ಪು ಅಥವಾ ತಿರುಚಿದ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ನೀಡುವುದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸತ್ಯವೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಮತ್ತು ನಂತರದ ಕಾಲದ ಲೇಖಕರು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರ ಹಿಂದೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ವೈದಿಕ ವಿರೋಧಿ ರಾಜಕಾರಣದ್ದಂತಿದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅದರ ವಿರುದ್ಧ ಸ್ವದೇಶಿಯರ ಸ್ವತಂತ್ರ ಹೋರಾಟ ನಡೆದದ್ದು ನಾಡಿನ ಬಿಡುಗಡೆಗಾಗಿ. ಹಾಗೆಯೆ ಆಂತರಿಕ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಯಂತಿದ್ದ ವೈದಿಕ ಜಾತಿಯಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗಾಗಿ ಉಳಿದ ಜಾತಿಗಳು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದವು. ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ವಿರುದ್ಧದ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಕುರಿತು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ ಇತಿಹಾಸಜ್ಞ ಡಾ.ಎಸ್. ಚಂದ್ರಶೇಖರ್ ಅವರು ತಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದ ಜಾತಿ ಸಂಘಟನೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಕಡೆ ಸ್ವತಂತ್ರ್ಯದ ಘೋಷ ಜನರ ನರನಾಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರವಹಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸಮಾನತೆಗೆ ಬಲಿಯಾದ ಜನಾಂಗಗಳು ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದ ' ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಅಥವಾ ವೈದಿಕಶಾಹಿಯ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ' ಹಣೆಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಆಂದೋಲನ ನಡೆಸಿದ್ದನ್ನು ಎಸ್. ಚಂದ್ರಶೇಖರ್ ಅವರು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೆ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಈ ಆಂದೋಲನದ ಉದ್ದೇಶ ಜಾತಿಪದ್ಧತಿಯ ನಾಶವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ತಮಗೆ ಸಿಗಬೇಕಾಗಿದ್ದ ನ್ಯಾಯಬದ್ಧ ಸೌಲಭ್ಯಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು ಇದರ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿತ್ತು. ಹಾಗಾಗಿ ಈ ಹೋರಾಟಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಅಥವಾ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ-ಶೂದ್ರ ಎನ್ನುವ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದವು. ಇಂಥ ಚಳುವಳಿಗಳು ಅವಶ್ಯಕವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರೂ ಪರಿಣಾಮದ ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮಾಡಬೇಕಾದ್ದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಈ ರೀತಿಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಚಳವಳಿಯ ಫಲಾನುಭವಿಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಶ್ರೇಣಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ನಂತರದ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿದ್ದವರು ಮಾತ್ರ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ವರ್ಣ ಮಾಡಿಲ್ಲಿನ ಬಳಕೆಯ ಹಿಂದೆ ಇಂಥದೊಂದು ರಾಜಕಾರಣವಿರುವುದನ್ನು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಿದಂತಿಲ್ಲ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ವರ್ಣದ ಚೌಕಟ್ಟು ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಜಾತಿಗಳ ರಕ್ಷ ಕವಚವಾಗಿ ಮುಂದುವರಿದಿದೆ. 'ಆತ್ಮಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಕತೆ' ಎನ್ನುವ ಸಂಶೋಧನ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬಿ.ಎಂ. ಪುಟ್ಟಯ್ಯನವರು ಇದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ:

"ದಲಿತರಿಗೆ ಮಾನಸಿಕ ಮತ್ತು ದೈಹಿಕ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಯಾರು ಮಾಡಿದರೇನು? ಅದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಲಿಂಗಾಯತ ಮತ್ತು ಒಕ್ಕಲಿಗ ಈ ಮೂವರಲ್ಲಿ ಯಾರೇ ಮಾಡಿದರೂ ಒಂದೇ. ಆದರೆ ಈ ಮಧ್ಯಮ ಜಾತಿಯವರಾದ ಲಿಂಗಾಯತರು ಮತ್ತು ಒಕ್ಕಲಿಗರು ತಮಗಿಂತ ಮೇಲಿದ್ದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತ, ದ್ವೇಷಿಸುತ್ತ 'ಶೂದ್ರ ಎಂಬ ವರ್ಗವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದರು. ಅದು ಅವರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಇದ್ದಿದ್ದರೆ ಸಾಕಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಆ ಕಕ್ಷೆಯೊಳಗೆ ದಲಿತರನ್ನು ಏಕಾಏಕಿ ತಂದರು. ತಾವು ದಲಿತರನ್ನು ತುಳಿಯುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಕಡೆಗೆ ಕೈ ತೋರಿಸಿ ಅವರನ್ನೇ ಎಲ್ಲರ ಪರಮಶತ್ರುಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿದರು. ಈ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ಕ್ರೂರ ತುಳಿತವನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಟ್ಟುಕೊಂಡರು. ಹಾಗಾಗಿ ಇಂದು ಯಾರೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ವಿರುದ್ಧ ಮಾತನಾಡಲಿ, ಶೂದ್ರರ ಪರವಾಗಿ ಮಾತನಾಡಲಿ ಅಲ್ಲೆಲ್ಲ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾಗಿ ಲಿಂಗಾಯತ ಮತ್ತು ಒಕ್ಕಲಿಗರ ಸಮರ್ಥನೆಯ ಆಸಕ್ತಿಯಿರುತ್ತದೆ"[೧೦]

ಬಿ.ಎಂ. ಪುಟ್ಟಯ್ಯನವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ 'ಶೂದ್ರ ಎನ್ನುವ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗಡೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಜಾತಿಗಳು ತಮಗಿಂತ ಕೆಳಗಿನ ಜಾತಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ದಲಿತರನ್ನು ವಂಚಿಸುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ

ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ವಿರೋಧ ಶೂದ್ರರ ಪರ ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ನೆಲೆ ಇರುತ್ತದೆಂಬ ಬಿ.ಎಂ.ಪುಟ್ಟಯ್ಯನವರ ವಾದವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ನವೋದಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವರ್ಣ ಮಾಡೆಲ್‌ನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಾಜವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದು ಹೆಚ್ಚು. ನವೋದಯದ ಸಂದರ್ಭದ ಕೃತಿಗಳು ಜಾತಿಯ ಕ್ರೌರ್ಯವನ್ನು ಶೋಧಿಸುವುದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಮಾನತೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಶೋಧಿಸುವ ನೆಲೆ ಭೌತಿಕ ಅಗತ್ಯಗಳ ಕಡೆಗೆ ಗಮನಹರಿಸಿದ್ದು ಕಡಿಮೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವು ಅಂತಸ್ತು, ಆಸ್ತಿಯನ್ನು ಅಸಮಾನನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹಂಚುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಎನ್ನುವ ಕಡೆಗೆ ನವೋದಯದ ಲೇಖಕರ ಗಮನ ಹರಿದಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ–ಶೂದ್ರ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಅಶಕ್ತತೆ ಅವರಿಗೆ ಕಂಡಿಲ್ಲವೆನ್ನಬಹುದು. ಭೌತಿಕ ಬೇಡಿಕೆಗಳ ಮುಖಾಂತರ ಸಮಾಜವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣಿಕರಣದ ಆರ್ಥಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮುಖಗಳ ಅನಾವರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಭೌತಿಕ ಬೇಡಿಕೆಗಳ ಅರಿವಿನಿಂದ ನೋಡುವುದರಿಂದಲೇ ಬಿ.ಎಂ. ಪುಟ್ಟಯ್ಯ ಮತ್ತು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರಿಗೆ ವರ್ಣ ಮಾಡೆಲ್ಲಿನ ಅಶಕ್ತತೆಯನ್ನು ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

೬.೨. ದಲಿತರು ಮತ್ತು ರೈತರ ಸಮನ್ವಯ :

ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಎರಡು ಘಟ್ಟಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ರೂಢಿಯಿದೆ. ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸಿದವರಲ್ಲಿ ನಟರಾಜ ಹುಳಿಯಾರ ಮತ್ತು ಮನು ಚಕ್ರವರ್ತಿಯವರು ಮುಖ್ಯರಾದರು. ನಟರಾಜ ಹುಳಿಯಾರ್ ಅವರು ಇದನ್ನು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯಿಂದ ಕಥನಾತ್ಮಕ ಮಾದರಿಯ ಕಡೆಗಿನ ಚಲನೆಯೆಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ 'ಅಮೃತ ಮತ್ತು ಗರುಡ' ಹಾಗೂ 'ಶಕ್ತಿ ಶಾರದೆಯ ಮೇಳ' ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಮೊದಲ ಮಾದರಿಗೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಬರವಣಿಗೆಯ ಶೈಲಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹಾಗೂ ಕೆಲವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಗತಿಗಳ ಗೈರು ಹಾಜರಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ವರ್ಗಿಕರಣಕ್ಕೆ ಇರುವ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಇಂಥ ವರ್ಗಿಕರಣದಿಂದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒದಗುವ ಉಪಯುಕ್ತತೆ ಸೀಮಿತವಾದದ್ದು.

ಈ ರೀತಿಯ ವರ್ಗಿಕರಣದಿಂದ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದರೆ ಅವರ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿರುವ ನಿರಂತರತೆಯು ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುವ ಸಂಭವವಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯನ್ನು ಅವರು 'ನಿರ್ನಾಮ ಮತ್ತು ವಿನಾಶಗಳ'ಯುಗ ಎಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಶಕ್ತಿ ಶಾರದೆಯ ಮೇಳ' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಈ ನಿಲುವು ಅವರ ಸಮಗ್ರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತ ಹೋಗಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನದ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ 'ವಿಸ್ಮೃತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಮೂಲಕ ಇಂಥ ನಿರ್ನಾಮ ಮತ್ತು ವಿನಾಶಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ವಿಧಾನವಿದೆ. ಈ 'ವಿಸ್ಮೃತಿ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಪ್ರಸ್ತುತತೆಯನ್ನು ಸಿ.ಎನ್.ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಅಂಥವರು ಸಮರ್ಥವಾಗಿಯೆ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಇಂಥ 'ವಿಸ್ಮೃತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದ ಹಾಗೆ ಅವರ ಚಿಂತನೆಗೆ ಹರಿದು ಬಂದ ಸಂವೇದನೆಯೇನಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಆದರೆ ಇಂಥ ಸಂವೇದನೆ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಭಾವಿಸಿದಾಗ ಮೇಲೆ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳ ಮೇಲಿನ ಒತ್ತು ಕಡಿಮೆಯಾಗಿದೆ.

ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ನಿರಂತರತೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಲು ಅವರ 'ಮೆಕಾಲೆಯ ಮಕ್ಕಳು' ಮತ್ತು 'ದಲಿತ ಚಳುವಳಿ ಕುರಿತು' ಲೇಖನಗಳನ್ನು ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಈ ಎರಡು ಲೇಖನಗಳು ಅವರ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಥನ' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿವೆ. ಆದರೆ ಮೊದಲ ಲೇಖನ ಬಂದದ್ದು ೧೯೮೦ ರಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಎರಡನೇ ಲೇಖನ ಪ್ರಕಟವಾಗಿರುವುದು ೧೯೯೫ ರಲ್ಲಿ ಎಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿಡಬೇಕು. ಎರಡೂ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಶೂದ್ರರ, ದಲಿತರ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆ ಸಂಭವಿಸಿದ್ದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿ ಎಂಬ ನಿಲುವನ್ನು ಅವರು ಪಾರ್ಶ್ವಿಕ ಸತ್ಯವಷ್ಟೆ ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ವಸಾಹತು ಪೂರ್ವ ಭಾರತದ ಗ್ರಾಮೀಣ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ದಲಿತರ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುತ್ತಲೇ ಅದರಾಚೆಗೆ ದಲಿತ-ರೈತರು ಸಂಧಿಸಲೇಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯ ಕಡೆಗೂ ಗಮನವಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ಚಿಂತನೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ಒತ್ತಡಗಳೇನೆ ಇರಲಿ ಕೆಲವು ನಿಲುವುಗಳು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರಲ್ಲಿ ನಿರಂತರವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಈ ಲೇಖನಗಳು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ.

ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ದಲಿತರ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲು ಇದು ಸರಿಯಾದ ಸಂದರ್ಭ. ದಲಿತ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕುರಿತಾದಂತೆ ಎರಡು ಭಿನ್ನಧಾರೆಗಳಿವೆ. ಅವನ್ನು 'ಸ್ಥಗಿತ ನೆಲೆಯ ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು 'ಚಲನಶೀಲ ನೆಲೆಯ ಚಿಂತನೆ ಎಂದು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಸ್ಥಗಿತ ನೆಲೆಯ ಚಿಂತನಾಧಾರೆಯು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ನೈಜ ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸದೆ ಎಲ್ಲ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಸ್ಥಿರವಾದ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿಯೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ನೀಡುವಂಥದ್ದು. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಶತ್ರು-ಮಿತ್ರರಿಬ್ಬರು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ಸ್ಥಗಿತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ದಲಿತ ಚಿಂತನೆಗೆ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಮಿತ್ರರಾಗಿಯೂ ಗಾಂಧೀ ಶತ್ರುವಾಗಿಯೂ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಗಾಂಧೀವಾದಿಗಳು ಸ್ಥಗಿತ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿದರೂ ಫಲಿತಾಂಶವೇನೂ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇದು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಮೂಲಭೂತವಾದ.

ಎರಡನೇ ಮಾದರಿಯಾದ ಚಲನಶೀಲ ವಿಧಾನ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಮೂಲಭೂತವಾದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದು. ಈ ವಿಧಾನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಒತ್ತಡಗಳ ಕಡೆಗೆ ಜಾಗೃತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪೂರ್ವಗ್ರಹದಿಂದ ಅನ್ಯ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮ ಇಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಶತ್ರು-ಮಿತ್ರರಿಬ್ಬರೂ ಎಲ್ಲ ಕಾಲಕ್ಕೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿರದೆ ಬದಲಾಗುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಂದು ಶತ್ರು-ಮಿತ್ರರಿಬ್ಬರ ನಡುವಣ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಮರೆಯುವ ಸರಳ ಸಾಮರಸ್ಯವೂ ಇಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸದೆ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಈ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿದೆ. ಮೊದಲಿನ ಮಾದರಿಯ ಚಿಂತನೆಗೆ ದಲಿತನಾಯಕಿ ಮಾಯಾವತಿಯವರು ಸ್ಪಷ್ಟ ನಿದರ್ಶನವಾಗುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಇಂದಿಗೂ ಗಾಂಧೀ-ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಆತ್ಯಂತಿಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಎರಡನೇ ಮಾದರಿಗೆ ದಲಿತ-ರೈತರನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ತರುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ದೇವನೂರ ಮಹಾದೇವ ಅವರು ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯ ಮಾದರಿಯ ಚಿಂತನ ಧಾರೆಯ ಹಿಂದಿರುವುದು ವೈರುಧ್ಯಗಳ ನಡುವೆ ಸೃಜನ ಶೀಲ ಅನುಸಂಧಾನ ಸಾಧ್ಯವೆಂಬ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ತರ್ಕ. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆ ಕೂಡ ಈ ಮಾದರಿಯದು:

"ದಲಿತ ಚಳುವಳಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲು ಗಾಂಧೀಮಾರ್ಗ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಮಾದರಿಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಮನಸ್ಥಿತಿಯ ಉತ್ಪನ್ನ. ಗಾಂಧೀಮಾರ್ಗದ ತತ್ವ ಮತ್ತು ಮಾದರಿಗಳೆರಡನ್ನು ದಲಿತ ಚಳುವಳಿ ವಿರೋಧಿಸಿತು. ಆದರೆ ಇಂದು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಬದಲಾಗಿವೆ. ಬದಲಾದ ಸಂದರ್ಭಗಳು ದಲಿತ ಚಳುವಳಿಯ ಮೂಲ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಿದ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಮರುಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಒಡ್ಡಲು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಮರು ಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಕಹಿಸತ್ಯಗಳು ಅಡಗಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ನಾವು ಸಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಇದರ ಅರ್ಥ ಇದುವರೆಗೆ ಗೋಚರವಾಗದೇ ಇದ್ದ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವವಿದೆ ಎನ್ನುವುದು"[೧೧]

ದಲಿತ ಚಳುವಳಿಯು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ನಿವಾರಿಸುವ ಗಾಂಧೀ ವಾದದ ತತ್ವ ಮತ್ತು ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದರ ಬಗೆಗೆ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವಿರಲಾರದು. ಆದರೆ ಪ್ರಶ್ನೆ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಇಂಥ ವಿರೋಧ ಪ್ರಸ್ತುತವೇ ಎಂಬುದು. ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಬದಲಾದಂತೆ ಚಳುವಳಿಗಳು ತಮ್ಮನ್ನು ಆತ್ಮಾವಲೋಕನ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ನಿಲುವು ಇಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಇಂಥ ಆತ್ಮಾವಲೋಕನ ಸ್ವವಿಮರ್ಶೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಬದಲಾದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯಾಗುವ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ಆಗಬಲ್ಲದು ಎಂಬ ನಿಲುವು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರಲ್ಲಿದ್ದಂತಿದೆ. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆ ಇಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಬೌದ್ಧಿಕ ಆಸಕ್ತಿಗಾಗಿ ಮಂಡಿಸಿದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಿಲ್ಲ. ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೆ ಕನ್ನಡಿಯೋ ಕೈದೀವಿಗೆಯೋ ಆಗುವ ಗುಣವಿರಬೇಕೆಂಬ ಅವರ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಪ್ರಸ್ತುತ ಚಿಂತನೆಯ ಹಿಂದಿದೆ. ಬದಲಾದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಚಳುವಳಿ ಹಿಡಿಯಬೇಕಾದ ದಿಕ್ಕನ್ನು ಕನ್ನಡ ದಲಿತ ಚಿಂತನೆಯ ಸಹಪ್ರಯಾಣಿಕರಾಗಿ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ೧೯೯೭ರಲ್ಲಿ ಲಂಕೇಶ್ ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಅವರ ೪೭ರ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎರಡು ಸ್ವರ್ಗೀಯ ಸ್ವಗತಗಳು' ಎನ್ನುವ ಲೇಖನ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನ ಈ ಲೇಖನವನ್ನು ಕಥನದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಓದುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಮುಂದಿನ ಉಲ್ಲೇಖವನ್ನು ಜಾಗತೀಕರಣದ ಎದುರು ಪರ್ಯಾಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಹೆಣೆದ 'ರೂಪಕವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸುವ ಯತ್ನ ಮಾಡಿದೆ:

"ಸ್ವರ್ಗದ ದೊರೆಗೆ ನೆರೆದಿದ್ದ ಜನಜಂಗುಳಿ ನೋಡಿ ಭೀತಿ ಉಕ್ಕಿತು. ದೇವರಿಗೆ ಜನರೆಂದರೆ ಭಯ. ಜತೆಗೆ ಅಸಹನೆ ತುರುಕರು, ದಲಿತರು ಹಳ್ಳಿಯ ಕೊಳಕರು ಕಾಡು ಮೇಡಿನ ಜನ ದೇವರಿಗೆ ಶಾಶ್ವತ ತಿಕ್ಕಲು ಎಂದು ಆಸ್ತಿಕರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಗೊತ್ತು. ದೇವರ ಹುಚ್ಚನ್ನು ಶ್ರೀ ವೈಷ್ಣವರು ಲೀಲಾಮೃತ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಎರಡು ಕೋಣೆಗಳ ನಡುವೆ ಸೇರಿದ್ದ ಜನ ಏನು ಕೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದು. ಗದ್ದಲ ಏಕೆ ಎಂದು ಸ್ವರ್ಗದ ದೊರೆಗೆ ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲ. ಗಾಂಧೀ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ನಡುವೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ದೇವರಿಗೆ ತಿಳಿಯಲಿಲ್ಲ. ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಸ್ವರ್ಗ ಅಬಾಧಿತವಾಗಿ ಬೆಳೆಯಬೇಕಾದ ಆದರ್ಶದ ಮುಂದೆ ಈ ಎಲ್ಲ ಜನಜಂಗುಳಿ ಅನವಶ್ಯಕ ಕಿತಾಪತಿ, ತರಲೆಗಳಂತೆ ಕಾಣತೊಡಗಿತು. ಸ್ವರ್ಗದ ದೊರೆ ಪೋಲಿಸರಿಗೆ ಹೇಳಿದರು : ಈ ಇಬ್ಬರು ತರಲೆಗಳನ್ನು ಜೀಪಿನಲ್ಲಿ ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ಗಾಂಚಲಿ ಮಾಡಿದರೆ ಹಿಂದುಗಡೆಯಿಂದ ದೋದೋ ಜಾಮೂನ್ ದೇದೋ (ಬಿಹಾರದಲ್ಲಿ ನಕ್ಸಲೀಯರನ್ನು ಪೋಲಿಸರು ಬೇಟೆಯಾಡುವಾಗ ಹೇಳುವ ಮಾತು ಇದು ಎಂದು ಸಂಶೋಧಕರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ನಕ್ಸಲೀಯರನ್ನು ಓಡು ಎಂದು ಹೇಳಿ ಅವರು ಓಡಿದಾಗ ಹಿಂದುಗಡೆಯಿಂದ ಗುಂಡು ಹಾರಿಸುವುದನ್ನು ಜಾಮೂನ್ ದೇದೋ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ) ಸ್ವರ್ಗದ ದೊರೆಗೆ ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳು ಎಂದು ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ"[೧೨]

ಪ್ರಸ್ತುತ ರೂಪಕದ ಅರ್ಥ ಸ್ವಯಂಸ್ಪಷ್ಟ. ದಲಿತ ಚಳುವಳಿಯ ಸಹಪ್ರಯಾಣಿಕನೊಬ್ಬ ಸೃಜಿಸಿದ ರೂಪಕವಿದು ಎಂಬುದನ್ನಿಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಭಿನ್ನ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅಭೇದವಾಗಿ ನೋಡುವುದು ರೂಪಕದ ಲಕ್ಷಣ. ಆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೂ ಇದು ಸಹಜವಾಗಿಯೆ ರೂಪಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೊಮ್ಮೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ ದಲಿತ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿನ ಸ್ಥಗಿತ ಮಾದರಿಯೊಂದಿಗೆ ಈ ರೂಪಕವನ್ನು ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬೇಕು. ಆಗ ಈ ರೂಪಕದ ಆಶಯ ಮನದಟ್ಟಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಗನುಗುಣವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನಶೀಲವಾಗುವುದು ಅರಿವಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ.

ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕ ದಲಿತ ಚಿಂತನೆಯು ಗಾಂಧಿ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಆತ್ಯಂತಿಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಿರುವುದನ್ನು ಹಿಂದೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇಂಥ ಚಿಂತನೆ ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕವಾಗಬೇಕಿಲ್ಲವೆಂಬ ನಿಲುವು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಗಾಂಧೀ ಮತ್ತು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಚಿಂತನೆಯ ನಡುವೆ ಭಿನ್ನತೆಗಳಿಲ್ಲವೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಕೂಡ ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥನೀಯವೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಭಿನ್ನತೆಯಿಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ ಅದೊಂದು ಮುಗ್ಧ ನಿಲುವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂಥ ಮುಗ್ಧ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಹಂಬಲದಿಂದ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ನಿಲುವು ಹೊರಡುವುದಿಲ್ಲ. ಗಾಂಧೀ–ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ನಡುವೆ ವೈರುಧ್ಯಗಳಿರುವುದು ನಿಜ. ಹಾಗೆ ಅವರಿಬ್ಬರು ಒಬ್ಬರನೊಬ್ಬರು ಪರಿವರ್ತಿಸುತ್ತ ಹೋದದ್ದೂ ನಿಜ ಎಂಬ ನಿಲುವು ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ. ಗ್ರಾಮೀಣ ಭಾರತದ ಬಗ್ಗೆ ಗಾಂಧೀ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಚಿಂತನೆಗಳ ನಡುವಿದ್ದ ಅಗಾಧವಾದ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಚರ್ಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗಿದ್ದೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ಇಂಥ ಭಿನ್ನತೆಗಳ ಅರಿವು ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಾಗೆಯೆ ಉಳಿಯಬೇಕೆಂಬ ವಾದವನ್ನು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಸಮರ್ಥನೀಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಜಾಗತೀಕರಣದ ಒತ್ತಡ ಗ್ರಾಮೀಣ ರೈತನನ್ನು ಹಾಗೆ ದಲಿತ ಕೂಲಿಯನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ನಾಶ ಮಾಡುವಂಥದ್ದು. ಇಂಥ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಅವರಿಬ್ಬರ 'ಸಿಂಥೆಸಿಸ್' ಮಾತ್ರ ಪರ್ಯಾಯವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ ಎಂಬ ನಿಲುವು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರದು.

ಸ್ವರ್ಗದ ದೊರೆಗೆ ಇವರಿಬ್ಬರ ಆಕ್ರಂದನವು ಅಸಹನೀಯವೆ. ಅವನಿಗೆ ಬೇಕಾಗಿರುವುದು 'ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಸ್ವರ್ಗ ಅಬಾಧಿತವಾಗಿ ಮುಂದುವರಿಯುವುದಷ್ಟೆ. ಅದರ ಮುಂದೆ ರೈತರ, ದಲಿತರ ಹೋರಾಟಗಳು ಅನವಶ್ಯಕ ಕಿತಾಪತಿಗಳು. ಜಾಗತೀಕರಣದ ಪ್ರವೇಶ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳ ವರ್ತನೆಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರೈತ–ದಲಿತರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿರಲಾರವು. ಹಾಗಾಗಿ ರೈತ–ದಲಿತರ ಅಂದರೆ ಗಾಂಧಿ–ಅಂಬೇಡ್ಕರ್‌ರಂಥ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಶತ್ರುಗಳು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಹೊಂದಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇಡೀ ರೂಪಕ ಇಂಥ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುವ ರೀತಿ ಅಪೂರ್ವವಾದುದು.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಚರ್ಚೆಯ ಆಧಾರದಿಂದ ಸುಲಭವಾಗಿ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು 'ಸಾಮರಸ್ಯದ ಮಾದರಿಯೆಂದು ನಿರ್ದೇಶಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದು ಸರಳೀಕರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಗ್ರಹಿಕೆ ಎಂದಿಗೂ ಸರಳ ಸಾಮರಸ್ಯದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಮೂಡುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯವಾಗಿ

ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ನೆಲೆಯಿಂದ ಹೊರಡುವುದರಿಂದಲೇ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗಿ ಗಾಂಧೀ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರುಗಳ ಚಿಂತನೆಗಳು ಬೆರೆಯುವ ಬೇರೆಯಾಗುವ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅವರ 'ಉರಿಚಮ್ಮಾಳಿಗೆ ಕೃತಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡ ಮೇಲೆ ಅವು ಯಾವ ರೀತಿ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯಾದರೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬಲವನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದು ಎಂಬ ಕಡೆಗೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಗಮನಹರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕನ್ನಡ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರಂತೆ ದಲಿತ–ರೈತರ ನಡುವಣ ಸಂಬಂಧಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಲಂಕೇಶರು ಕೂಡ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿದ್ದಾರೆ.

ಲಂಕೇಶರು ತಮ್ಮ 'ಟೀಕೆ–ಟಿಪ್ಪಣಿ'ಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಅಸಮಾನತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ತೀಕ್ಷ್ಣವಾಗಿಯೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಭಾರತದಾದ್ಯಂತ ಮಂಡಲ್‌ಆಯೋಗದ ವರದಿಯ ಪರ–ವಿರೋಧ ನಡೆದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿನ ಲಂಕೇಶರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ರೈತರ ಬಗೆಗೆ ಬರೆದ ಅವರ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಾಗಿರಬಹುದು. ಅಲ್ಲೆಲ್ಲ ಸಮಾಜದ ಜೀವಂತಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ದುರಂತವನ್ನು ಲಂಕೇಶ್ ಅವರು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಲೋಹಿಯಾ ವಾದದಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತರಾದ ಲಂಕೇಶ ಅವರಿಗೆ ಸಮಾಜದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಗೆಗೆ ಮಾತನಾಡಬೇಕಾದ ಸ್ಥಿತಿ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅವರು ಲೋಹಿಯಾವಾದಿ ಅಗಿರುವುದರಿಂದಾಗಿಯೇ 'ಜಾತಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯಿದೆ. ಗಾಂಧೀವಾದ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ನಿವಾರಣೆಗೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಆತ್ಮಪರಿವರ್ತನೆಯ ತತ್ವ ಲೋಹಿಯಾರಂತೆ ಲಂಕೇಶರಿಗೂ ಸಮ್ಮತವಾದದ್ದೆ. ಹಾಗೆಂದು ರೈತರು ಮತ್ತು ದಲಿತರ ಸಂಬಂಧದ ಬಗೆಗೆ ಚಿಂತಿಸುವಾಗ ಅವರು ಸಮಾಜದ ಒಟ್ಟಾರೆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವು ಆಸ್ತಿ ಅಂತಸ್ತಿನ ಅಸಮಾನ ಹಂಚಿಕೆಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಿರುವುದರ ಬಗೆಗೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರವಿದೆ. ಭಾರತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭೂಮಿಯ ಮೇಲಿನ ಒಡೆತನ ಮತ್ತು ಮೇಲುಜಾತಿಗಳ ಅಭಿನ್ನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅವರು ಮರೆಯುವುದಿಲ್ಲ :

"ಒಂದು ರಾಜ್ಯ ಸರ್ವತೋಮುಖವಾಗಿ, ಮಾನವೀಯವಾಗಿ, ಜಾತ್ಯತೀತವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುವಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಆ ರಾಜ್ಯದ ಮೇಲುಜಾತಿಗಳ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಕೂಡ. ತೂಕ ತಪ್ಪಿದ ಸಮಾಜ ಕ್ರೌರ್ಯ ದುಷ್ಟತನದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮೇಲು ಜಾತಿಗಾಗಲಿ, ಕೆಳಜಾತಿಗಾಗಲಿ ಒಳ್ಳೆಯದು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಮೇಲುಜಾತಿಯ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ಕೆಳಜಾತಿಗಳನ್ನು ಹಂಗಾಮಿಯಾಗಿ ದಿಕ್ಕುಗೆಡಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಇದೆಲ್ಲದರ ಹಿಂದಿನ ಅನ್ಯಾಯ ಸ್ಫೋಟಗೊಂಡರೆ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ದುರಂತ ಆವರಿಸುತ್ತದೆ."

"ಹರಿಜನರ ಹಿಂದುಳಿದವರ ಆರ್ಥಿಕ ದುರ್ಬಲರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಕೇವಲ ಹರಿಜನರಿಗೆ, ಹಿಂದುಳಿದವರಿಗೆ, ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಲ್ಲ : ಅವು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಬಲರಾದವರು ಅವರೊಂದಿಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡು ಪರಿಹರಿಸಬೇಕಾದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು : ಇಡೀ ಸಮಾಜದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ರೈತರು ರಾಜಕೀಯವನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗಿದೆ"[೧೩]

ರೈತಸಂಘದ ಹಲವು ಧೋರಣೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಲಂಕೇಶರಿಗೆ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿವೆ. ಅವರಲ್ಲೂ ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಂಡಿಸಿದ ವೆಂಕಟಸ್ವಾಮಿ ಆಯೋಗದ ವರದಿಯನ್ನು ರೈತಸಂಘ ವಿರೋಧಿಸಿದ್ದನ್ನು ಲಂಕೇಶರು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ರೈತ ಸಂಘದ ವರದಿಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದಕ್ಕೆ

ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದು ಭೂಮಾಲೀಕ ಜಾತಿಗಳಾದ ಲಿಂಗಾಯತ-ಒಕ್ಕಲಿಗರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕಿರುವ ಸಂಬಂಧ ಎನ್ನುವುದು ಲಂಕೇಶರ ನಿಲುವು. ತೀವ್ರ ಅಸಮಾನತೆಯಿರುವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ರೈತರು ತಮ್ಮ ನೈಜಹಕ್ಕುಗಳಿಗೋಸ್ಕರ ಹೋರಾಡುವುದು, ಸಂಘಟನೆಯಾಗುವುದು ಭೂರಹಿತ ಕೃಷಿ ಕಾರ್ಮಿಕರು ಮತ್ತು ದಲಿತರಲ್ಲಿ ಭಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಬಲ್ಲದು. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರೈತರು ತಮ್ಮ ಸಂಘಟನೆ ಮತ್ತು ಹೋರಾಟಗಳಲ್ಲಿ ರಚನಾತ್ಮಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬುದು ಲಂಕೇಶರ ನಿಲುವು.

ರೈತಸಂಘ ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷವಾಗಿ ಸಫಲವಾಗದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಅದರ ರಾಚನಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೆ ಹುಡುಕಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ರೈತಸಂಘದ ಉದ್ದೇಶ ಕೇವಲ ಸೀಮಿತವಾದ ಒಂದು ಕಸುಬಿನವರ ರಕ್ಷಣೆ ಮಾಡುವುದಾದರೆ ಅದು ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷವಾಗಿ ಸಫಲವಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಾದರೂ ಎಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ರೈತ ಚಳುವಳಿಗೆ ಎಂ.ಡಿ. ನಂಜುಂಡಸ್ವಾಮಿಯವರಂಥ ಲೋಹಿಯವಾದಿಯ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ ನಂತರ ಸಂಘಟನೆಯಲ್ಲಿ ಹಲವು ಬದಲಾವಣೆಗಳಾದವು. ಆದರೆ ಇಂಥ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಸಂಘಟನೆಯ ಸಂರಚನೆಯನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುವಂಥವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಲಂಕೇಶರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ರೈತ ಸಂಘಟನೆಯನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿದ್ದಾದರೂ ತೀವ್ರ ಸ್ವರೂಪದ ತಾರತಮ್ಯಗಳಿರುವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಸಂಘಟನೆ ಅಥವಾ ಚಳುವಳಿ ಹೊಂದಿರಬೇಕಾದ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯನ್ನು ಅದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ಒಂದು ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಚಲನೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಇನ್ನುಳಿದ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನುಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜದ ಜೀವಂತ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಂಗತಿ ಇನ್ನೊಂದರೊಂದಿಗೆ ಸಾವಯವ ಸ್ವರೂಪದ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿರುವುದರಿಂದ ಇಂಥ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಸಹಜವಾದದು. ಲಂಕೇಶರಿಗೆ ಸಮಾಜದ ಇಂಥ ಸಾವಯವ ಸ್ವರೂಪದ ಅರಿವಿರುವುದರಿಂದಾಗಿಯೆ ಹರಿಜನರ, ಬಡವರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಕೇವಲ ಅವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವಲ್ಲ ಎಂಬ ನಿಲುವು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ತೀವ್ರ ಅಸಮಾನತೆಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ಕೆಳಜಾತಿಗಳನ್ನು ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿ ಕಂಗೆಡಿಸಬಹುದೇ ವಿನಾ ದೀರ್ಘಕಾಲಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಅದರ ಪರಿಣಾಮ ದುರಂತಮಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಲಂಕೇಶರ ಚಿಂತನೆಯ ಹಿಂದೆ ಸುಲಭವಾಗಿ ಗಾಂಧೀವಾದದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ರೈತ ಸಂಘಟನೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಲಂಕೇಶರ ಚಿಂತನೆಗೆ ಅನಿರೀಕ್ಷಿತ ಮೂಲದಿಂದ ಬಂದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ರೈತ ಸಂಘಕ್ಕೆ ಸಮಾಜದ ಸಾವಯವ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗೆಗೆ ಇರಬೇಕಾದ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯ ಕಡೆಗೆ ಲಂಕೇಶರ ಗಮನವಿದ್ದರೆ,ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ನೀಡಿದ ಪೂರ್ಣಚಂದ್ರ ತೇಜಸ್ವಿಯವರಿಗೆ ರೈತಸಂಘ ಒಂದು ಕಸುಬಿನವರ ಸಂಘಟನೆಯಾಗಿ ಕಂಡು ಅದರ ಉಳಿದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಉಪೇಕ್ಷೆ ಇದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅಸಮಾನತೆಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ರೈತ ಸಂಘದ ನಿಲುವಿನಿಂದಾಗುವ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಲಂಕೇಶರ ಲೇಖನದ ಗಾಢತೆ ತೇಜಸ್ವಿಯವರ ಲೇಖನದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಆಶ್ಚರ್ಯವೆನಿಸಬಹುದಾದ ಸರಳವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆ ತೇಜಸ್ವಿಯವರ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿದೆ.

"ರೈತ ಸಂಘ ರಚನಾತ್ಮಕ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳ ಮೇಲೆ ತನ್ನ ಸಂಘಟನೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ನಿಮ್ಮ ವಾದದಲ್ಲಿ ತಿರುಳಿದೆ. ಆದರೆ ಇಡಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ರೈತಸಂಘ

ಯತ್ನಿಸಬೇಕೆಂದು ನೀವು ಹೇಗೆ ಆಶಿಸುತ್ತೀರಿ? ಜನ ಈ ರೀತಿ ವರ್ತಿಸುವವರನ್ನು ವಿಚಿತ್ರ ಜೀವಿಗಳೆಂದು ಬಗೆದು ಹಗ್ಗದ ಮೇಲೆ ನಡೆಯುವ ಡೊಂಬರನ್ನು ನೋಡುವಂತೆ ನೋಡುತ್ತಾರೆಯೇ ಹೊರತು ಅವರನ್ನು ಹಿಂಬಾಲಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಓಟು ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ."[೧೪]

ರೈತ ಸಂಘ ಒಂದು ಕಸುಬಿನವರ ಸಂಘಟನೆಯಾಗಿರುವಂತೆ ಅದು ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ಸಂಘಟನೆಯು ಆದಾಗ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿಯೇ ರಾಚನಿಕವಾಗಿ ಬದಲಾಗಬೇಕಾದ ಬಗೆಗೆ ತೇಜಸ್ವಿಯವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಗಮನಹರಿಸಿಲ್ಲ. ರಾಜಕೀಯ ಸಂಘಟನೆಯಾದರೂ ರೈತ ಸಂಘದಿಂದ ಸಮಾಜದ ಒಟ್ಟು ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಬಗೆಗೆ ಅಪಾರ ನಿರೀಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಅವರ ನಿಲುವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಾದರು ಹೇಗೆ ಎಂಬುದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಈ ದೇಶದ ಗ್ರಾಮೀಣ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಭೂಮಾಲೀಕರು ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರು ಆಗಿರುವ ವಾಸ್ತವ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಮರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರೈತ ಸಂಘಟನೆ ರಾಜಕೀಯ ಕ್ಷೇತ್ರ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದಾಗ ಕೆಳ ಜಾತಿ–ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಮೂಡುವ ಭಯ ಆತಂಕಗಳನ್ನು ತೇಜಸ್ವಿಯವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಗಮನಿಸದೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಜೀವನದ ಎಲ್ಲ ರಂಗಗಳಲ್ಲಿ ರಣಕಹಳೆ ಊದಿ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಹೋರಾಡುವವರನ್ನು ಜನ ಡೊಂಬರಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಾರೆಂಬುದನ್ನು ಒಂದು ವೇಳೆ ಒಪ್ಪಿದರೂ, ಸಮಾಜದ ಮೇಲಾಗುವ ಸಮಗ್ರ ಪರಿಣಾಮದ ಬಗ್ಗೆ ಅರಿವಿಲ್ಲದೆ ಹೋರಾಟ ಮಾಡುವವರ ಹುಂಬ ಉತ್ಸಾಹವನ್ನು ನೋಡಿ ಜನ ಭಯ ಪಡುವುದಿಲ್ಲವೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಭೂರಹಿತ ಕೆಳಜಾತಿ ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಭೂಮಾಲೀಕರ ಸಂಘಟನೆಯಿಂದ ಉಂಟಾಗಬಹುದಾದ ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಆವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಭಯ ಆತಂಕಗಳನ್ನು ಲಂಕೇಶರು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದಂತೆ ತೇಜಸ್ವಿಯವರು ಗ್ರಹಿಸಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ತೇಜಸ್ವಿಯವರಿಗೆ ರೈತ ಸಂಘದ ಬಗ್ಗೆ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ನೋಟವೇ ಇಲ್ಲವೆಂಬ ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅವರ ಕೊನೆಯ ಕಾದಂಬರಿಯಾದ 'ಮಾಯಾಲೋಕ'ದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಸೃಜನಶೀಲ ಸೃಷ್ಟಿಕರ್ತರಾಗಿ ರೈತಸಂಘಕ್ಕಿರುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಅವರು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೆ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ತೇಜಸ್ವಿಯವರ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ವೈರುಧ್ಯವೊಂದು ಇಲ್ಲಿ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ. ಸೃಜನಶೀಲವಾಗಿ ತೇಜಸ್ವಿಯವರು ಬರೆಯುವಾಗ ಒಟ್ಟು ಸಮಾಜದ ಬಗೆಗೆ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ವಿಧಾನವಿದ್ದರೆ, ವೈಚಾರಿಕ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಪಾಲು ಸರಳ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ವಿಧಾನವಿದೆ. ಅಷ್ಟಾಗಿ ಸೃಜನಶೀಲತೆ ಮತ್ತು ವೈಚಾರಿಕತೆಗಳು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಭಿನ್ನ ಎಂದೇನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನ ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸೃಜನಶೀಲತೆಯಲ್ಲಿ ವೈಚಾರಿಕತೆಯೂ, ವೈಚಾರಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯೂ ಮೇಳೈಸಿರುವುದು ಮಹತ್ವದ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದುದು.

ತೇಜಸ್ವಿಯವರ ಚಿಂತನೆಯ ವೈರುಧ್ಯದ ಕಡೆಗೆ ಮತ್ತೆ ತಿರುಗೋಣ. ತೇಜಸ್ವಿಯವರು ಜಾಗತೀಕರಣವನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವಾಗ ಅದನ್ನು 'ಆಧುನೀಕರಣದ' ಮುಂದುವರೆದ ರೂಪವೆಂದೆ ಭಾವಿಸಿ ಅದನ್ನು ಸ್ವಾಗತಾರ್ಹ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ತಮ್ಮ ಕಥನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕತೆ ಮತ್ತು ಜಾಗತೀಕರಣಗಳು ಜನ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ತಂದ ಅಭದ್ರತೆಯನ್ನು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿ ವಿಷಾದದಿಂದ ಶೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರ 'ಜುಗಾರಿ ಕ್ರಾಸ್' ಕಾದಂಬರಿಯ 'ಮೇದಾರ ಹಳ್ಳಿಯ ಅವಸಾನದ' ಭಾಗವನ್ನು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಆಧುನಿಕತೆಯ ಪ್ರತೀಕದಂತಿರುವ 'ಪ್ಲಾಸ್ಟಿಕ್' ಒಂದು ಜನಾಂಗದ, ಪ್ರದೇಶದ

ಒಟ್ಟಾರೆ ಜೀವನಕ್ರಮವನ್ನು ಪಲ್ಲಟಗೊಳಿಸುವ, ವಿನಾಶಗೊಳಿಸುವ ದಟ್ಟವಿಷಾದವನ್ನು ತೇಜಸ್ವಿಯವರು ದಾಖಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ವೈರುಧ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೆ ತೇಜಸ್ವಿಯವರು ಲಂಕೇಶರ ಚಿಂತನೆಗೆ ನೀಡಿದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಇಷ್ಟಿದ್ದೂ ಲಂಕೇಶ ಮತ್ತು ತೇಜಸ್ವಿ ಅವರುಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಬಂದು ಎರಡು ದಶಕಗಳು ಕಳೆದಿವೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಚಕ್ರ ಮುಂದಡಿಯಿಟ್ಟಿದೆ. ಸಹಜವಾಗಿಯೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ- ಅಂತರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆರ್ಥಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳು ಸ್ಥಳಿಯತೆಯ ಮೇಲೆ ದಾಳಿಯಿಟ್ಟಿವೆ. ಅಂದಿನ ಅವರಿಬ್ಬರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಿಯಾಗಬಲ್ಲ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಚರಿತ್ರೆ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದೆ. ಬದಲಾದ ಕಾಲದ ಒತ್ತಡವು ರೈತ-ದಲಿತರ ಹಿತಗಳು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಮನದಟ್ಟು ಮಾಡಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ರೈತ ಸಂಘಟನೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಬದಲಾಗಬೇಕೆಂಬ ಲಂಕೇಶರ ಒತ್ತಾಸೆ ಇಂದು ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಡಿ.ಅರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಕೂಡಾ ರೈತ-ದಲಿತರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೊಡಿದರೆ ಲಂಕೇಶರ ಚಿಂತನೆ ಡಿ.ಅರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರನ್ನು ಪ್ರಭಾವಿಸಿರುವುದನ್ನು ಈ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಲಂಕೇಶರ ಚಿಂತನೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಸಮಕಾಲಿನ ಒತ್ತಡಗಳು ಡಿ. ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ನಿಲುವನ್ನು ರೂಪಿಸಿವೆ. ಗಾಂಧಿ-ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳು ವೈರುಧ್ಯವಾಗದೆ ಪೂರಕವಾಗಬೇಕೆಂಬ ಸಂಶ್ಲೇಷಣೆಯ ವಿಧಾನ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದು ವರ್ತಮಾನದ ತುರ್ತನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಯೆ.

"ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರೈತರು ಮತ್ತು ದಲಿತರ ಮೇಲೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರು ಭೂತ ಮತ್ತು ಭವಿಷ್ಯದಲ್ಲಿನ ವಾಸ್ತವದ ಹಾಗೂ ಸಾಧ್ಯತೆಯ ಶೋಷಣೆಯ ಸಾಕಾರ ರೂಪ. ಅವರು ಪರಸ್ಪರ ಪೂರ್ವಗ್ರಹಗಳನ್ನು ಅತಿರೇಕಗಳನ್ನು ಗುಣಪಡಿಸಬೇಕು. ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ದಲಿತರ ಮೇಲೆ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ದೌರ್ಜನ್ಯಗಳನ್ನು ನಿಗ್ರಹಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಬದ್ಧವಾಗುವುದರ ಮೂಲಕ ರೈತ ಚಳುವಳಿ ತನ್ನ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ನಿಭಾಯಿಸಬೇಕು. ಯಾವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೂ ದಮನಕ್ಕೊಳಗಾದ ಶೋಷಿತ ವರ್ಗಗಳ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ತೊಡಗಿಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ ಇರದಿದ್ದರೆ ಗ್ರಾಮೀಣ ಭಾರತ ಶಕ್ತಿಹೀನವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಭಾರತವನ್ನು ಉಳಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ದಲಿತರನ್ನು ಉಳಿಸುವುದು ಅವಶ್ಯಕ. ಇದು ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ದರ್ಶನವಾಗಿತ್ತು."[೧೫]

ಜಾಗತಿಕ ಒತ್ತಡಗಳ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಹಳ್ಳಿಯ ರೈತ ಮತ್ತು ದಲಿತರು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿಯೆ ನಿರ್ನಾಮವಾಗುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೊಂದೆಡೆ ಮತೀಯ ಶಕ್ತಿಗಳು ಕೂಡ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ನೀತಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿವೆ. ಅಥವಾ ಅವುಗಳನ್ನು ಆಂತರಿಕ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ರೂಪಗಳೆಂದರು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಎರಡು ವಿಶಿಷ್ಟ ರೂಪಗಳು ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಿವೆ. ಇವುಗಳ ನೇರ ಹೊಡೆತಕ್ಕೆ ಸಿಗುವ ರೈತ-ದಲಿತ ವರ್ಗಗಳು ತಮಗೆ ತಾವು ಪ್ರತ್ಯೇಕವೆಂಬಂತೆ ಬದುಕುತ್ತಿವೆ. ಇಂಥ ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಂಡ ಸನ್ನಿವೇಶ ಆಂತರಿಕ ಮತ್ತು ಬಾಹ್ಯ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಗಳ ವಿಸ್ತರಣೆಗೆ ಅನುಕೂಲಕರವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ. ರೈತ-ದಲಿತ ವರ್ಗಳು ಒಟ್ಟುಗೂಡಿದರೆ ಪ್ರತಿರೋಧಕ್ಕೆ ಹಲವು ಕ್ಷೇತ್ರಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವ ನಿಲುವು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರದು.

ಇಂಥ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಅನಿವಾರ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿರುವ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಪರಸ್ಪರ ಅಪನಂಬಿಕೆಯಿರುವ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ದಲಿತರ ಮೇಲಿನ ಜಾತಿಯಾಧಾರಿತ ದೌರ್ಜನ್ಯಗಳನ್ನು ತಡೆಯುವುದು ರೈತರ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಎಂಬುದು ಅವರ ನಿಲುವು. ದಲಿತರು-ರೈತರು ಶೋಷಣೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ವಿಧಾನವೇ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಪ್ರಣೀತವಾದದ್ದು. ಹಾಗೆಯೇ ಗ್ರಾಮೀಣ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ರೈತರು ದಲಿತರ ಶೋಷಕರೂ ಆಗಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬ ಅವರ ನಿಲುವು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ವಾದದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿಂದ ರೂಪಿತವಾದದ್ದು. ಈಎರಡೂ ಚಿಂತನೆಗಳ ಅರಿವಿನಿಂದಾಗಿಯೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಬರಹಕ್ಕೆ ಒಳಗಿನ ಶೋಷಣೆ ಮತ್ತು ಹೊರಗಿನ ನಿರ್ನಾಮದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಶಕ್ತಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಈ ಎರಡು ಮಾದರಿಯ ಶೋಷಣೆಗಳನ್ನು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎದುರಿಸಬೇಕಾದಾಗ ತಳೆಯಬೇಕಾದ ರೂಪವನ್ನು ರೂಪಕದ ಮೂಲಕವೇ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. 'ಹಳ್ಳಿಯ ಜೀವಂತ ಸಂದರ್ಭದೊಳಗೆ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್‌ವಾದಿಯಾಗಿ ಹಾಗೂ ಅದರ ಹೊರಗೆ ಗಾಂಧಿವಾದಿಯ ಹಾಗೆ ಕಾಣಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಶೋಷಣೆಯ ಎರಡು ಭಿನ್ನ ಸ್ವರೂಪಗಳಿಗೆ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಭಿನ್ನ ರೀತಿಯ ಅಧಿಕೃತ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳಾಗಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದು ಡಿ.ಆರ್ ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ. ಲಂಕೇಶರ ಚಿಂತನೆಯ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಇದನ್ನು ಪ್ರಭಾವವೆಂದು ಕರೆಯಬೇಕೆ? ಅಥವಾ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಸಮಾನ ಚಿಂತನೆಯುಳ್ಳ ಚಿಂತಕರ ಏಕರೂಪದ ಪ್ರತಿಸ್ಪಂದನವೆನ್ನಬೇಕೆ ಎಂಬುದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಸಂಗತಿ. ಹಳ್ಳಿಯ ಜೀವಂತ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಸುಬಿನವರು ಒಟ್ಟುಗೂಡಿದರೆ ಅದರಿಂದ ಉಳಿದ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲುಂಟಾಗುವ ಆತಂಕವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್‌ವಾದಿಯಾಗುವ, ಹಾಗೆಯೆ ಜಾಗತಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳೆದುರಿಗೆ ಗಾಂಧಿವಾದಿಯಾಗಬೇಕಾದ ದ್ವಿ ಪಾತ್ರ ನಿರ್ವಹಣೆ ಪ್ರಸ್ತುತದ ಪ್ರಮುಖ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಾಗಿದೆ. ಇಂಥ ವೈಚಾರಿಕ ಮಿಲನದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗೆಳೆಯುವ ಸನ್ನಿವೇಶ ಇಂದು ಇಲ್ಲವಾದರೂ ಇದರ ಪ್ರಯೋಗ ಸಫಲತೆಯನ್ನು ಅನುಮಾನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭ ಬಹಳಷ್ಟು ಸಾಕ್ಷಿಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ.

ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಇಂಥ ರೈತ ದಲಿತ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡ 'ಸರ್ವೋದಯ ಕರ್ನಾಟಕ ಪಕ್ಷ'ದ ರಾಜಕೀಯ ವೈಫಲ್ಯ ಕಣ್ಣೆದುರಿಗಿದೆ. ಲಂಕೇಶ, ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರುಗಳ ಚಿಂತನೆಯ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ರೂಪವಾಗಿ ಇದನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಬಹುದು. ಇದರ ಚುನಾವಣಾ ವೈಫಲ್ಯ ಏನನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ? ದಲಿತ-ರೈತರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆಯೆಂಬುದರ ಸೂಚನೆಯೆ ಈ ವೈಫಲ್ಯ ಅಥವಾ ತೇಜಸ್ವಿ ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ ಇಂಥ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಹಗ್ಗದ ಮೇಲಿನ ನಡಿಗೆಯಂತೆ ನೋಡಿ ಓಟು ಹಾಕದಿರುವ ಸ್ಥಿತಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕೆ, ಅಥವಾ ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷವಾಗಿ ಸಫಲವಾಗಬೇಕಾದರೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಜಾತಿ, ವರ್ಗದ ಪರವಾಗಿ ನಿಲ್ಲಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯೆ, ಈ ಎಲ್ಲಾ

ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಾಗ ಇದು ಎಂಥ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಪ್ರಯತ್ನ ಎಂಬುದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಇಂಥ ವೈಚಾರಿಕ ಮಿಲನವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಮಾಜ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಮತ್ತಷ್ಟು ಸಂದಿಗ್ಧತೆಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ.

೬.೩. ವರ್ಗ–ಆಸ್ತಿ:

ಭಾರತದ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನದ ಭಾಗವಾಗಿ ವರ್ಗ–ಆಸ್ತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ವರ್ಗದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಅದರ ತಾರ್ಕಿಕ ತುದಿಗೊಯ್ದು ಅರ್ಥೈಸಿದ್ದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಭಿನ್ನ ವರ್ಗಗಳಿದ್ದು ಒಂದು ವರ್ಗ ಇನ್ನೊಂದು ವರ್ಗವನ್ನು ಶೋಷಿಸುತ್ತಾ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ. ಶ್ರಮಿಕ ವರ್ಗದ 'ಶ್ರಮ'ವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸಂಪತ್ತು ಲಭಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬಂಡವಾಳ ಶಾಹಿ ವರ್ಗ ಕಾರ್ಮಿಕ ವರ್ಗದ ಶ್ರಮದಿಂದಲೇ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ತನ್ಮೂಲಕ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ರಾಜಕೀಯಾಧಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಕಾನೂನು ಬದ್ಧವಾಗಿಸುತ್ತವೆ. ಇಂಥ ಬಂಡವಾಳ ಶಾಹಿಯ ಶೋಷಣೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಕಾರ್ಮಿಕ ವರ್ಗ ಸಂಘಟಿತವಾಗಿ ಪ್ರತಿಭಟಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯೆ ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷ. ಈ ಸಂಘರ್ಷದ ಫಲವಾಗಿ ಬರುವ ಕಾರ್ಮಿಕ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರ ಮುಂದೆ ಖಾಸಗಿ ಆಸ್ತಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದ ಸಮತಾವಾದಿ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಜಾರಿಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ಕ್ರೂರ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿಯೆ ಸಮತಾವಾದಿ ಸಮಾಜದ ಬೀಜರೂಪವನ್ನು ಕಾಣುವ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ವರ್ಗ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಸ್ಥೂಲರೂಪವಿದು.

ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ–ಶೂದ್ರ ಎನ್ನುವ ವರ್ಣದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಿಂದ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ವಿಧಾನವಿದೆ. ಅದು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ತಿರುಚಿದ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಮಾತ್ರ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜಾತಿ ಉಪಜಾತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೆ ನೋಡಬೇಕೆಂದು ಒತ್ತಾಯಿಸುವ ಇನ್ನೊಂದು ವಿಧಾನವಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ ಎಂ.ಎನ್. ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ವಿಧಾನವಿದು. ಇವೆರಡಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜವನ್ನು ವರ್ಗದ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ವಿಧಾನವು ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಈ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ 'ಜಾತಿ'ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಿಂತ ಆರ್ಥಿಕತೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ವರ್ಗದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮುಖ್ಯ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯೆಂದರೆ ಅದು ಇಂಥ ಯಾವ ವರ್ಗೀಕರಣಕ್ಕೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಸಿಗುವಂಥದಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಕಾಮರೂಪಿ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಅದು ಅವರವರಿಗೆ ಅವರವರ ವೇಷದಲ್ಲಿ ಅವರವರ ಭಕ್ತಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗುವ ಇಚ್ಛಾರೂಪಧಾರಿಯಾಗಿದೆ.

ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೆ ಆಧಾರವಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಇಡೀ ಸಮಾಜವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸ ಹೊರಟು 'ಉಳ್ಳವರು–ಇಲ್ಲದವರು ಎಂದು ಸುಲಭವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ವರ್ಗದಲ್ಲಿಯೇ ಮೇಲ್ಜಾತಿ–ಕೆಳಜಾತಿಗಳು ತಮ್ಮ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ 'ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆ ಎಂಬುದು ಈ ಸಮಾಜದ ಮೂಲ ಲಕ್ಷಣ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಈ ಸಮಾಜವನ್ನು ಜಾತಿಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದರೆ ಅವರ ನಡುವಣ ಆರ್ಥಿಕ ಅಸಮಾನತೆ ದಿಕ್ಕುಗೆಡುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಭಾರತೀಯ

ಸಮಾಜವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಜಾತಿ ವರ್ಗಗಳೆರಡರ ಬಗೆಗೂ ಎಚ್ಚರವಾಗಿರುವ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಸೃಜನಶೀಲ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದು. 'ಪಂಚಮರ ಶಿಶುವೊಂದು ಕೆರೆಯಲ್ಲಿ ಮುಳುಗುತಿರೆ ದಡದಲ್ಲಿ ಮೀಯುತ್ತ ನಿಂತಿರುವ ನಾನು ಮುಟ್ಟಿದರೆ ಬ್ರಹ್ಮತ್ವ ಕೆಟ್ಟುಹೋಗುವುದೆಂದು ಸುಮ್ಮನಿದ್ದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರ ಸಮ್ಮತವೇನು?ಎನ್ನುವಾಗ ಅವರಲ್ಲಿರುವ ಜಾತಿವಿರೋಧಿ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಹಾಗೂ 'ಸರ್ವರಿಗೆ ಸಮಬಾಳು ಸರ್ವರಿಗೆ ಸಮಪಾಲು' ಎನ್ನುವಾಗ ಇರುವ ಅವರ ವರ್ಗ ವಿರೋಧಿ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಗಮನಾರ್ಹವಾದವು. ಆದರೆ ಈ ರೀತಿಯ ದ್ವಿಮುಖ ಎಚ್ಚರ ಕನ್ನಡ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಲೋಕದ ಬಹುತೇಕರಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಈ ಸಮಾಜದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವೈಷಮ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಧಿಗ್ಧತೆಯ ಫಲವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸ ಹೊರಟದ್ದು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬರಹಗಾರನೊಬ್ಬ ಎಷ್ಟು ಎಚ್ಚರವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಕುವೆಂಪು ತರಹದವರು ಮಾದರಿಯೆಂದು.

ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಮೇಲೆ ಸೂಚಿಸಿದ ದ್ವಿಮುಖ ಎಚ್ಚರವಿದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಯೆಂದು ಅವರನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಬಹುದಾದರೂ ಅದನ್ನು ಅಕ್ಷರಶಃ ಅನ್ವಯಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇದು ಅವರ ವೈಯುಕ್ತಿಕ ಮಿತಿಯಾಗಿರುವುದಕ್ಕಿಂತ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ತೀವ್ರ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ಕಾರಣದಿಂದ ಸಂಭವಿಸಿದ್ದು ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಅವರು ತಮ್ಮನ್ನು ಎಡಗಾಂಧಿವಾದಿಯೆಂದು ಕರೆದುಕೊಂಡಿದ್ದು ಬಹುಶಃ ಇಂಥ ಸಂಕೀರ್ಣ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿಯೇ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಸಮಾಜದ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯ ಮೊದಲ ಹಂತದಲ್ಲಿ ವರ್ಗ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸುಳಿವು ಕಾಣುತ್ತಿತ್ತು. ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಘಟನೆಯ ಒಡನಾಟ ಅವರ ಬರಹಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಘಟ್ಟವದು. ಹಾಗಾಗಿಯೆ ಅವರು ೧೯೭೭ರಲ್ಲಿ ಬರೆದ ಲೇಖನವೊಂದರಲ್ಲಿ ' ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನ'ನ ಬಗೆಗೆ ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳು ಗಮನಾರ್ಹವಾದವು:

"ನಗರಗಳ ದಾರಿದ್ರ್ಯಗ್ರಸ್ತ ಕೊಂಪೆಗಳು,ಕುಡಿಯುವ ನೀರಿಲ್ಲದ, ದೀಪವಿಲ್ಲದ ಹಳ್ಳಿಗಳು,ಅನ್ನಾಂಶವಿಲ್ಲದೆ ಸೊರಗುವ ಮಕ್ಕಳು, ಕೋಟಿ ಕೋಟಿ ನಿರುದ್ಯೋಗಿಗಳು, ಪಂಚತಾರ ಹೋಟೆಲ್‌ಗಳು, ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗದ ದುರ್ಬಲ ಹೋರಾಟಗಳು, ವಿದೇಶಿ ಕಾರುಗಳು, ಆಮದು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಭೋಗವಿಲಾಸ ವೈಭವದ ಸಾಮಾಗ್ರಿಗಳು, ವಿಫಲ ಯೋಜನೆಗಳು, ಇವೆಲ್ಲಾ ಇವತ್ತಿನ ಇಂಡಿಯಾದ ವಿಷಾದಕರ ಸತ್ಯಗಳು. ಈ ಎಲ್ಲಾ ವೈಷಮ್ಯಗಳೂ ನಾಡಿನ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನೊಂದಿಗೆ ಹೆಣೆದುಕೊಂಡಿವೆ.

ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯ ಎಂಬ 'ವ್ಯಕ್ತಿ'ಯಾರು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರಿಸುವ ಕೆಲಸ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದದ್ದು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಭಾರತದ, ಕರ್ನಾಟಕದ ಆರ್ಥಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ಗೀಕರಣಗಳ ನೆರವಿಲ್ಲದೆ ಮೇಲಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯ ಎಂದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಕೆಳಹಂತಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವನು ಎಂದು ನಾನು ಅರ್ಥೈಯಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಶೇಕಡ ೪೪ ಜನ ದಾರಿದ್ರ್ಯ ರೇಖೆಯ ಕೆಳಗಿದ್ದಾರೆಂದು ಅಂಕಿ ಅಂಶವೊಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಕಿತ್ತು ತಿನ್ನುವ ದಟ್ಟ ದಾರಿದ್ರ್ಯ ಈ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನ ಲಾಂಛನ. ಪಿರಮಿಡ್ಡಿನಂತಿರುವ ನಮ್ಮ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ತಳಗಡೆಗೆ ಹೋದಂತೆಲ್ಲಾ ಕೆಳಜಾತಿ ಕೆಳವರ್ಗಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಹೆಣೆದುಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಮದ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಜನದ ಸ್ಥಿತಿ ಇವರಿಗಿಂತ ಉತ್ತಮ. ಆದರೂ ಸಂಪತ್ತಿನ ಹಂಚಿಕೆ ಸುಖ ಸೌಲಭ್ಯಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇವರೂ ಕೂಡ ಸಾಕಷ್ಟು ಅನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದವರು.

ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಇವರನ್ನು ಸೇರಿಸದೆ ಹೋಗುವುದು ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ನನ್ನದು"[೧೬]

ಪ್ರಸ್ತುತ ಚೌಕಟ್ಟು ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಆಧುನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಪಿರಮಿಡ್ಡಿನಂತಿರುವ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಳಗೆ ಹೋದಂತೆಲ್ಲ ಕೆಳಜಾತಿ ಕೆಳವರ್ಗಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಹೆಣೆದು ಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಉಲ್ಲೇಖವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಉಳಿದಂತೆ ಜಾತಿಯ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಿಲ್ಲ. ಡಿ.ಆರ್ ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯು ಸಮಾಜವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಗಮನಿಸುವ ಅಂಶವೊಂದು ಇಲ್ಲಿ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗಿದೆ. ಪ್ರತಿ ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ತನ್ನದೆ ಆದ ಚಹರೆಪಟ್ಟಿಯಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ನಿಲುವು ಡಿ.ಆರ್ ನಾಗರಾಜ ಅವರದು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಿರುವ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಅಂಥ ಯಾವುದೇ ಚಹರೆಪಟ್ಟಿ ಇದ್ದಂತಿಲ್ಲ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಉಲ್ಲೇಖದಲ್ಲಿ 'ಇಂಡಿಯಾ–ಕರ್ನಾಟಕದಂಥ' ಚಹರೆ ಸೂಚಕಗಳನ್ನು ತೆಗೆದರೆ ಅದು ಯಾವುದೇ ತಾರತಮ್ಯವಿರುವ ಸಮಾಜಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಇದರರ್ಥ ಇಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್ ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿರುವುದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವೈಚಾರಿಕತೆಯೆ ಹೊರತು ಭಾರತೀಯ ಸಮಜದ ಪರಿಸರವಲ್ಲ. ಬಂಡಾಯ ಸಂಘಟನೆಯು ಪ್ರಸ್ತುತ ಡಿ.ಆರ್ ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ಪ್ರಮುಖ ತಾತ್ವಿಕ ಒತ್ತಾಸೆಯೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೆ ಇದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನೆಂಬ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಮೂಲಕ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನಿಸುವ ವಿಧಾನವು ಅಲ್ಲಿಂದಲ್ಲೇ ಬಂದದ್ದು. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಘಟನೆಯ ಹಿಂದಿದ್ದ ಪ್ರಮುಖ ತಾತ್ವಿಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದು ಕೂಡ ತಿಳಿದ ಸಂಗತಿಯೆ. ಮೇಲಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅನ್ವಯಿಸಿ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜವನ್ನು ನೋಡುವ ವಿಧಾನವಿದೆಯೆ ವಿನಾ ಆ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸೃಜನಶೀಲವಾಗಿ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುವ ವಿಧಾನ ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್ ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಇಂಥ ಮಿತಿಯನ್ನು ಅವರು ದಾಟಿದ್ದು ಮುಂದಿನ ಹಂತದ ಮಹತ್ವದ ಬೆಳವಣಿಗೆ.

ಭಾರತದ ಎಡಪಂಥೀಯ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಕಾಡುತ್ತಿರುವ ಸಮಸ್ಯೆಯೊಂದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಪಕ್ಷದ ಉದಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೆ ಭಾರತೀಯ ರಾಜಕೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎಡಪಂಥೀಯ ಚಿಂತನೆಯ ಆಗಮನವು ಆಯಿತು. ಕೇರಳ, ಪಶ್ಚಿಮ ಬಂಗಾಳ ತ್ರಿಪುರದಂಥಹ ಪ್ರದೇಶಗಳನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಬೇರೆ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷವಾಗಿ ಎಡಪಂಥೀಯರು ವಿಫಲರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳೇನೆಂಬುದರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ವರ್ಗ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನೂ ತನ್ಮೂಲಕ ವರ್ಗ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಬಹಳ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುವ ಎಡಚಿಂತನೆ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಇದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆಯೇನೋ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಆಧರಿಸಿದ ವರ್ಗಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಯಥಾವತ್ತಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಿದ್ದರ ಪರಿಣಾಮವಿದು ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಡಿ. ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಮೊದಲ ಹಂತದ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿದ್ದು ಇದೇ ರೀತಿಯ ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟು ಎಂಬುದನ್ನು ಹಿಂದೆ ಸೂಚಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಮುಂದಿನ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಎಡಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಸೃಜನಶೀಲವಾಗಿ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ

ಎಡಚಿಂತನೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಅವರ ಚಿಂತನೆ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿತು.

ಕರ್ನಾಟಕ ಅಥವಾ ಒಟ್ಟಾರೆ ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೆ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಮನುಷ್ಯನ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಬದುಕನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಶಕ್ತಿಕೇಂದ್ರವಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಜಾತಿಗಳೆನಿಸಿಕೊಂಡ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಈ ನಿಯಂತ್ರಣದ ಶಕ್ತಿಕೇಂದ್ರೀಕೃತವಾಗಿದೆ. ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಜಾತಿ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಎಂ.ಎನ್.ಶ್ರೀನಿವಾಸ್ ಎನ್ನುವ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಚಾಲ್ತಿಗೆ ತಂದರು. ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಶೂದ್ರ ಎನ್ನುವ ವೈದಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ರೂಪಿತವಾದ ದ್ವೈತೀಯ ಚಿಂತನಾ ವಿಧಾನವನ್ನು ಸಮಗ್ರ ಪಲ್ಲಟಕ್ಕೆ ಒಳಗು ಮಾಡಿತು. ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಜಾತಿ ಎಂದರೆ ಅದು ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣಿಕರಣದಲ್ಲಿ ಮೇಲಿನ ಜಾತಿಯೆ ಆಗಬೇಕಿಲ್ಲ. ಅದು ಎಷ್ಟೋ ವೇಳೆ ಮಧ್ಯಮ ಜಾತಿಯಾಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಆರ್ಥಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಅ ಜಾತಿ ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಜಾತಿ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಜಾತಿ–ವರ್ಗಗಳೆರಡನ್ನು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಥ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸಬಲ್ಲದು. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ 'ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಜಾತಿ' ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ:

"ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಜಾತಿ ಎಂದರೆ ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯ ಅಂತಸ್ತೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮೇಲಿನ ಸ್ತರಕ್ಕೆ ಸೇರಿರಬೇಕು ಎಂಬುದೇನಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅವು ಮದ್ಯಮಸ್ತರಕ್ಕೆ ಸೇರಿರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತೆ ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಗ್ರಾಮೀಣ ಬದುಕಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತಿತರ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ಮೇಲೆ ಹಿಡಿತ ಇರುವ ಜಾತಿಗಳು ಅವು. ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣ ಇವೆ ಅದಕ್ಕೆ ; ಸಮಾಜವೊಂದರ ಶ್ರೀಮಂತ ವರ್ಗದ ಬಹುಪಾಲು ಸದಸ್ಯರನ್ನು ಯಾವ ಜಾತಿಗಳು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅವೇ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಜಾತಿಗಳು ಕರ್ನಾಟಕದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಈ ಎಲ್ಲ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಕೇವಲ ಎರಡು ಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಲ್ಲುತ್ತವೆಂಬುದನ್ನು ನಾನು ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಲಿಂಗಾಯತ ಮತ್ತು ಒಕ್ಕಲಿಗ ಜಾತಿಗಳು ಈ ಹೊತ್ತು ಕರ್ನಾಟಕದ ಗ್ರಾಮೀಣ ಸಮಾಜದ ದೊರೆಗಳು"[೧೭].

ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಜಾತಿಗಳ ಹಿಡಿತದ ಬಗೆಗೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ನಿಲುವು ಆಧುನಿಕ ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ನಿಲುವಿಗೆ ಹತ್ತಿರವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಆರ್ಥಿಕ ಸದೃಢತೆಯು ಕೂಡ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಜಾತಿ ನಿರ್ಮಾಣದ ಹಿಂದಿನ ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿ ಎಂಬುದು ನಿರ್ವಿವಾದವಾದುದು. ಆದರೂ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಗತಿಗಳಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾದ ಬೇರೆ ಸಂಗತಿಗಳು ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಜಾತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತವೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಎಡಚಿಂತನೆ ಜಾತಿಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವಾಗ ಇಂಥ ಅನ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳ ಕಡೆಗೆ ಗಮನ ನೀಡಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿ. ಹಾಗೆಯೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದ ಕೈಗಾರೀಕಿಕೃತ ಯುರೋಪಿನ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಿನ ಪರಿಸರದೊಂದಿಗೆ ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಆದರೆ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜ ಕೃಷಿ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದದ್ದು. ಹಾಗೆಯೆ ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ವರ್ಗೀಕರಣದಡಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿರತೆಗೊಳಪಟ್ಟಿದ್ದು. ಸ್ಥಿರತೆ ಎಂಬುದು ಜಾತಿ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಸ್ಥಗಿತ ನೆಲೆಯನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೇಳಿದ ಮಾತು. ಇಲ್ಲಿನ ಸಮಾಜದ 'ಜಾತಿಯು' ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಆರ್ಥಿಕೇತರ

ಮುಖಗಳನ್ನು ಭಾರತದ ಎಡಚಿಂತನೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳದಿದ್ದುದು ಅದರ ವೈಫಲ್ಯದ ಹಿಂದಿನ ಒಂದು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ.

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ತನ್ನ ಅಪೂರ್ವ ಒಳನೋಟಗಳಿಂದ ಜಗತ್ತಿನ ತತ್ವ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು, ಆಲೋಚನಾ ವಿಧಾನವನ್ನು ಪರಿವರ್ತಿಸಿದ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಎಂಬ ಅಂಶಕ್ಕೆ ಕುರುಡಾಗಬೇಕಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಪರಿಸರಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುವಾಗ ಭಾರತೀಯ ಪರಿಸರದ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕದ್ದು ಅವಶ್ಯಕವಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲ ಅನಿವಾರ್ಯ ಕೂಡ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಎಡಚಿಂತನೆಗೆ ಸಿದ್ಧಾಂತವೊಂದನ್ನು ಹೀಗೆ ಸೃಜನಶೀಲ ಅನ್ವಯ ಮಾಡಲಾಗಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ವಿಷಾದದ ಸಂಗತಿ. ಇಂಥ ಸೃಜನಶೀಲ ಅನ್ವಯ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಅವರು ಈ ಸೃಜನಶೀಲ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಕಲಿತದ್ದು ಎಡಗಾಂಧೀವಾದಿಯೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಗುವ ಲೋಹಿಯಾ ಅವರಿಂದ. ಅದನ್ನು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೆ ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ :

"ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಜಾತಿ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಈಗಾಗಲೇ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಚಿತವಾಗಿರುವ ಪದ. ಆದರೆ ಲೋಹಿಯಾ ವಾದಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿದಾಗ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಅಷ್ಟು ಆಳವಾಗಿ : ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿಲ್ಲ. ಜಾತಿ ಸಂಬಂಧಿತ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಬಳಸಲು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳು ಹಿಂಜರಿಯುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿರಬೇಕು. ಈ ತಾತ್ವಿಕ ಹಿಂಜರಿತ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲೂ ತನ್ನ ಗಾಢ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರಿದೆ. ಜಾತಿ ವರ್ಗಗಳು ಬೆರೆತು ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಜಟಿಲವಾಗುವ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಈಗ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಎಲ್ಲ ಎಡಪಂಥೀಯರು ಆಳವಾಗಿ ಚಿಂತಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ".[೧೮]

ಜಾತಿ ಸಂಬಂಧ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಎಡಪಂಥೀಯರು ತಮ್ಮ ಚಿಂತನೆಯ ಪರಿಧಿಗೆ ತಂದುಕೊಂಡಿದ್ದು ಇತ್ತೀಚೆಗೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರಿಗೆ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಗೆಗೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವಾಗ ಲೋಹಿಯಾ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೆ ದಲಿತರ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಮುಖ್ಯರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಜಾಗತೀಕರಣದ ಆರ್ಥಿಕ ಶಕ್ತಿಯ ಎದುರಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯವನ್ನು ರೂಪಿಸಬೇಕಾದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಗಾಂಧೀ–ಅಂಬೇಡ್ಕರ್–ಲೋಹಿಯಾ ಅವರ ತತ್ವಗಳ ಸಂಯೋಜನೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಸಂಯೋಜನೆಯ ಹಿಂದಿರುವುದು ಕೇವಲ ಬೌದ್ಧಿಕ ಕುತೂಹಲ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನವಲಂಬಿಸಿ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನಶೀಲವಾಗುವ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ವಿಧಾನ.

ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಮುಂದೆ ಚರ್ಚೆಗೊಳಪಡಿಸಬಹುದು. ಅದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕವಾದ ಎಡಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ ಚಿಂತನೆಗಳು ಬೆರೆಯಬೇಕಾದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ಕುರಿತಾದುದು. ಇಂಥದೊಂದು ಸಂಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಹಲವಾರು ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಜಾಗತೀಕರಣ ಆರ್ಥಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತಿರುವ ಸನ್ನಿವೇಶ ಇದರಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಜಾಗತೀಕರಣವೆನ್ನುವುದು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ತಾರ್ಕಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಎಂದು

ತಿಳಿದಾಗ ಇಂಥ ಸಂಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಇರಬಹುದಾದ ತಕ್ಷಣ ತುರ್ತು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಸಂಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರಂತೆ ಅನೇಕ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶಕರು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಸಂಶ್ಲೇಷಣೆಯ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ. ಸಮಕಾಲೀನ ಎಡಚಿಂತಕರಾದ ಬಿ.ಎಂ. ಪುಟ್ಟಯ್ಯನವರ ಚಿಂತನೆಯೊಂದಿಗೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯನೆಯನ್ನು ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಸಮಾನತೆಯ ನಿವಾರಣೆ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಒಳಗೊಳ್ಳಬಲ್ಲ ಸಮಗ್ರ ಹೋರಾಟವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಗಾಂಧೀ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ನಡುವೆ ಸಾಮರಸ್ಯ ಸಾಧ್ಯ ಎಂದು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಭಾವಿಸುತ್ತರೆ. ಆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಜಾತಿಗಳ ನಡುವೆ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಕಡೆಗಾಣಿಸದೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಬೆಸೆಯಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ.

"ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಜಾತಿಗಳ ಹೊಡೆತಕ್ಕೆ ನೇರವಾಗಿ ಸಿಕ್ಕುವರು ಹರಿಜನ ಗಿರಿಜನ ಮತ್ತು ಸಣ್ಣಪುಟ್ಟ ಜಾತಿಗಳು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಬಡಲಿಂಗಾಯತರ, ಬಡ ಒಕ್ಕಲಿಗರ ಪ್ರಶ್ನೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಜಾತಿ–ವರ್ಗಗಳು ಬೆರೆತು ಹೋಗುವ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸನ್ನಿವೇಶ ಇದು. ಬಡಒಕ್ಕಲಿಗರು, ಬಡಲಿಂಗಾಯಿತರು ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯಲ್ಲಿಯ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ವರ್ಗದ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬೆಂಬಲದ ಕೊಡುಗೆ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಇವರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬೆಂಬಲದ ಮೇಲೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತರು ಮೆರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇದರಿಂದ ಬಡಒಕ್ಕಲಿಗ ಬಡಲಿಂಗಾಯತರಿಗೆ ಎಂಥದೂ ಲಾಭವಿಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ಉಳಿಯುವುದು ಖಾಲಿಚಿಪ್ಪೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯನ್ನು ಮುರಿದು ವರ್ಗವಾಗಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಬಡಒಕ್ಕಲಿಗ, ಬಡಲಿಂಗಾಯತರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು ಬಡ ಕುರುಬ, ಹಜಾಮ, ಹರಿಜನ ಗಿರಿಜನರ ಜೊತೆಗೆ ಬೆರೆತಿವೆ. ಎಂಬ ಅರಿವೇ ಇದರ ಅಡಿಪಾಯ"[೧೯]

ಜಾತಿ–ವರ್ಗಗಳ ನಡುವಣ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಮರೆಯದೆ ಚಿಂತಿಸುವ ವಿಧಾನವಿದು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆಗೆ ಜಾತಿ–ವರ್ಗಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಬೆರೆತು ಹೋಗುವ ಸನ್ನಿವೇಶದ ಬಗೆಗೆ ಎಚ್ಚರವಿದೆ. ಆದರೆ ಬಿ.ಎಂ. ಪುಟ್ಟಯ್ಯನವರ ಚಿಂತನೆ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಯಿಂದ ಹೊರಡುತ್ತದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಶೂದ್ರ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಅವಾಸ್ತವಿಕತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತ ಪುಟ್ಟಯ್ಯನವರು ವರ್ಗಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ತಿರುಚಿ ವರ್ಣ ಹಾಗೂ ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೆಂದು ಬಿಂಬಿಸುವ ವಿಧಾನ ನವವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕತೆಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಬಂದದ್ದು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಇದು ವರ್ಗ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ದುರ್ಬಲಗೊಳಿಸುವ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಯ ಹುನ್ನಾರವೆಂಬ ನಿಲುವನ್ನು ತಾಳುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಬಿ.ಎಂ. ಪುಟ್ಟಯ್ಯನವರು ಜಾತಿಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ವರ್ಗ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ವಾದವನು ಗಮನಿಸಬೇಕು :

"ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ಶಾಹಿಯ ಪರವಾದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕತೆಯು ಕೋಮುವಾದದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿದೆ. ಅದು 'ಸಾಮರಸ್ಯದ'ದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ವರ್ಗಸಂಘರ್ಷದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗುರುತಿಸದಂತೆ ಮಾಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದೆ. ನವವಸಾಹತುಶಾಹಿಯು ಕೋಮುವಾದ ಲಾಭವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ರಾಜಕೀಯ–ಆರ್ಥಿಕೇತರ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿದಾಗಲೆಲ್ಲಾ ಸಮಾಜದ ವರ್ಗಸಂಬಂಧ ನಯವಾಗಿ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಆಗ ಸಾಮಾಜಿಕ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ತುದಿಯಲ್ಲಿರುವ ಒಂದು ಜಾತಿ ಸರಳವಾಗಿ ಶತ್ರುವಿನಂತೆ ಕಾಣಿಸಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಇದು

ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೂ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಗೂ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವೂ ಪ್ರಿಯವೂ ಆದ ವಿಧಾನ. ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿ ಇದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವುದು ಇಂದಿನ ತುರ್ತಾಗಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಜಾತಿ ಸಂಬಂಧಗಳು, ಜಾತಿಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ವರ್ಗಸಮಸ್ಯೆಗಳಾವೆ."[೨೦]

ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಮತ್ತು ಬಿ.ಎಂ. ಪುಟ್ಟಯ್ಯನವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಅವಲೋಕಿಸಬೇಕು. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ಬಡವರು ಹರಿಜನ ಗಿರಿಜನರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಲ್ಲ. ಅವರಿಬ್ಬರದೂ ಮೂಲತಃ ವರ್ಗಸಮಸ್ಯೆಯೆ ಎಂಬ ನಿಲುವು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಇವರಿಬ್ಬರನ್ನು ವರ್ಗದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಪರಿಭಾವಿಸಿದಾಗ ಅವರು ಒಂದೇ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದರೂ ಅದನ್ನವರು ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿಯೆ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಬಿ.ಎಂ. ಪುಟ್ಟಯ್ಯನವರು ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ–ವರ್ಗಗಳ ನಡುವೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಇಲ್ಲ ಜಾತಿಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ವರ್ಗಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಎಂದು ತಾಳುವ ನಿಲುವು ಸರಳೀಕರಣವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಾಗ ಇಂಥ ಸರಳೀಕರಣ ಸರಿಯಾದುದಲ್ಲವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ದಲಿತರ ಸಮಸ್ಯೆ ಕೇವಲ ಹಸಿವಿನದ್ದು, ಅಂತಸ್ತಿನದ್ದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಆರ್ಥಿಕ, ರಾಜಕೀಯವಾದದ್ದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅವಮಾನ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡದ್ದು ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಪುಟ್ಟಯ್ಯನವರು ಸರಳವಾಗಿ ಜಾತಿಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಮರೆಮಾಚಿದ ವರ್ಗಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದಾಗ ಆಶ್ಚರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅವರ ವಾದವನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅಲ್ಲಗಳೆಯ ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ನವವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಗಳೆರಡು ಅನುಮಾನಿಸುವಾಗ ಇಂಥದೊಂದು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಸ್ಪಷ್ಟತೆ ಅಗತ್ಯವಾದದ್ದು. ಅಲ್ಲದೆ ಮುಂದೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು 'ಅಕ್ಷರ ಚಿಂತನಮಾಲಿಕೆ' ಮತ್ತು ನಂತರದ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ವರ್ಗಗಳ ಶೋಷಣೆಯ ಸಂಬಂಧದ ಆಯಾಮದ ಶೋಧನೆಯ ನೆಲೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಚಿಂತನೆ ಮೂಡಿತು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ–ಶೂದ್ರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ತಿರುಚಿದ ಚಿತ್ರವನ್ನಷ್ಟೆ ನೀಡುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ನಿಲುವು ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಬದಲಾಯಿತು. ವೈದಿಕ–ಅವೈದಿಕದ ಮುಖಾಮುಖಿಯಿಂದ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ ಎಂದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಇಂಥ ಬದಲಾವಣೆಯ ಸೂಚಕ. ಇಂಥ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಪ್ರೇರೆಪಿಸಿದ್ದು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಮೂಲದ ಒತ್ತಡಗಳು ಎಂಬುದನ್ನು ಬಿ.ಎಂ. ಪುಟ್ಟಯ್ಯನವರು ಸಮರ್ಥವಾಗಿಯೆ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಚರ್ಚೆಯ ವಿಷಯ. ಅದನ್ನು ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಬಿ.ಎಂ. ಪುಟ್ಟಯ್ಯನವರ ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಮತ್ತೆ ವಾಪಸಾಗಬಹುದು. ಜಾತಿ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ವರ್ಗಸಂಬಂಧಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿನ ಸರಳೀಕರಣದ ಅಪಾಯವನ್ನು ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ಖೈರ್ಲಾಂಜಿಯ ಹತ್ಯಾಕಾಂಡ ದರ್ಶನ ಮಾಡಿಸುತ್ತದೆ. ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ಖೈರ್ಲಾಂಜಿ ಎಂಬ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ದಲಿತರ ಹತ್ಯೆ ಮಾಡಿದವರು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಬಹಳಷ್ಟು ಬಲಾಢ್ಯರೇನಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿದ್ದದ್ದು ಮತ್ತೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕ ಸಮಾಜದ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕ್ರೌರ್ಯವೆ ಎಂಬುದು ಇಂಥ ಸರಳೀಕರಣದ ಬಗೆಗೆ ಎಚ್ಚರ ವಹಿಸುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿ–ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಸರಳೀಕರಿಸಿದೆ ನೋಡುವ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ

ವಿಧಾನ ಮಹತ್ವದ್ದೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಖೈರ್ಲಾಂಜಿ ಹತ್ಯಾಕಾಂಡ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆದ ಆನಂದ್ ತೇಲ್‌ತುಂಬ್ಡೆಯವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು ಕೂಡ ಇಂಥ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯಿಂದ ಬಂದದ್ದು :

"ದಲಿತರು ಆರ್ಥಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಸಾಧಿಸಿ ಆ ಮೂಲಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿಯೂ ಉನ್ನತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ದಲಿತರ ಮೇಲಿನ ಜಾತಿ ಆಧಾರಿತ ಶೋಷಣೆಯು ಇಲ್ಲವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆಂಬ ಇನ್ನೊಂದು ಮಿಥ್ಯೆ ಇದನ್ನು ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಬಿತ್ತುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಜಾತಿಯನ್ನು ವರ್ಗದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನಾಗಿ ಮಾತ್ರ ನೋಡಲಿಚ್ಚಿಸುವ ಶುಷ್ಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾದಿ ಎಡಪಂಥೀಯರ ಬಣವು ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯ ಜಾತಿಸಂಘರ್ಷಗಳ ಬೇರು ಭೂಒಡೆತನದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲಿದೆ ಎಂಬ ತನ್ನದೆ ಪುರಾಣವನ್ನು ನೆಚ್ಚಿಕೊಂಡಿದೆ"[೨೧]

ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಜಾತಿಯ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಒಂದೇ ಎಂದು ನೋಡುವ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಅಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಆನಂದ್ ತೇಲ್‌ತುಂಬ್ಡೆಯವರು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಕೇವಲ ತಾತ್ವಿಕ ಆಸಕ್ತಿಯಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ವಾಸ್ತವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಜಾತಿ ದೌರ್ಜನ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದಲೇ ಮೂಡಿರುವುದರಿಂದಾಗಿ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ವಾದದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಜಾತಿ-ವರ್ಗಗಗಳನ್ನು ಸರಳವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಅಲಕ್ಷಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಮತ್ತು ಆನಂದ ತೇಲ್ ತುಂಬ್ಡೆಯವರ ನಡುವೆ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವಾಗ ಇರುವ ಸಮಾನ ಧೋರಣೆಗಳಿಗೆ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ವಾದದ ಪ್ರಭಾವ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ.

ಆನಂದ್ ತೇಲ್‌ತುಂಬ್ಡೆ ಮತ್ತು ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ನಡುವೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶದ ಬಗೆಗೂ ಸಾಮ್ಯತೆಯಿದೆ. ಅದು ಜಾತಿ ವಿನಾಶವನ್ನು ಕುರಿತಾದಂತೆ. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು 'ಉರಿಚಮ್ಮಾಳಿಗೆ' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಸಿರುವ ವೈಚಾರಿಕ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಗಾಂಧಿ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ತತ್ವಗಳ ನಡುವಿನ ಬಹಿರಂಗದ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ಹೊರತಾಗಿಯೂ ಇರಬಹುದಾದ ಆಂತರಿಕ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಶೋಧನೆಯ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಯತ್ನವದು. ಇಂಥ ಮಹಾಯಾನಕ್ಕೆ ಇರುವ ತಾತ್ವಿಕ ಅಡೆತಡೆಗಳನ್ನು ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಅಲಕ್ಷಿಸದೆ ಗಮನಿಸಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಿರುವ ವಿಧಾನದಿಂದಾಗಿ ಕೃತಿ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಯತ್ನವೆನೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಾಪವೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರು ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಒಂದು ಮಟ್ಟದವರೆಗೆ ಪ್ರಯೋಜನಕಾರಿಯೆಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ಎನ್ನುವುದು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಉಪ ಉತ್ಪನ್ನ. ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ನಾಶವಾಗದೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಸಮಸ್ಯೆ ಪರಿಹಾರವಾಗಲಾರದು. 'ಜಾತಿ ವಿನಾಶ' ಎನ್ನುವ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ಲೇಖನ ಇಂಥ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಫಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಮತ್ತು ಆನಂದ್ ತೇಲ್‌ತುಂಬ್ಡೆಯವರು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ವಾದಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರದವರು.

ಜಾತಿ ವಿನಾಶಕ್ಕಾಗಿ ನಡೆಸುವ ಹೋರಾಟ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಮತ್ತು ಆನಂದ್ ತೇಲ್ ತುಂಬ್ಡೆಯವರ ಚಿಂತನೆಗಳು 'ಜಾತಿಯನ್ನು ಮುರಿದು ವರ್ಗವಾಗಿಸುವ ನೆಲೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ. ಇಂಥದೊಂದು ಚಲನೆಯನ್ನು ಅನಿವಾರ್ಯವೆಂದು ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು

ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಮಾದರಿಯಿಂದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ವಾದವನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಚಲನೆ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಈ ಚಲನೆ ಅಷ್ಟು ಸುಲಭದ್ದಲ್ಲ ಎಂಬ ನಿಲುವು ಇಬ್ಬರಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ:

"ದಲಿತರು ಇತರರೊಂದಿಗೆ ವರ್ಗದ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ಸಮೀಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ಶಕ್ತಿ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳನ್ನು ವೃದ್ಧಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾಗಿದೆ. ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ ಇದು ಹೇಳಿದಷ್ಟು ಸುಲಭದ ವಿಷಯವಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ಸಾಧ್ಯಗೊಳಿಸುವ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯು ದೇಶಿಯ ಎಡಪಂಥೀಯ ಶಕ್ತಿಗಳದ್ದು ಎಂದು ನಾನು ಭಾವಿಸುತ್ತೇನೆ. ಅವರು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ತಪ್ಪುಗಳನ್ನು ತಿದ್ದಿಕೊಂಡು ದಲಿತರ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟಿನ (ಜಾತಿ ಸಂಘರ್ಷದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ) ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ದಲಿತರ ಬೆಂಬಲಕ್ಕೆ ನಿಂತಿದ್ದೇ ಆದಲ್ಲಿ ದಲಿತರು ತಮ್ಮ ಬದುಕನ್ನು ವರ್ಗದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೆಚ್ಚೆಚ್ಚು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಶುರುವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಸಂಭವಿಸುವ ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷವು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಜಾತಿಯನ್ನು ವಿನಾಶಗೊಳಿಸುವುದಲ್ಲದೆ ಒಂದು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಮಾರ್ಪಾಟನ್ನು ತರುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ವಿನಾಶದ ಯೋಜನೆಯು ಕ್ರಾಂತಿಯ ಯೋಜನೆಯೊಂದಿಗೆ ಬೆಸೆದುಕೊಂಡಿದೆಯೆಂದು ನಾನು ಭಾವಿಸುತ್ತೇನೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಜಾತಿ-ವರ್ಗಗಳು ಬೆಸುಗೆಯಾಗದೆ ಜಾತಿ ವಿನಾಶವೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ವರ್ಗ ಕ್ರಾಂತಿಯೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ"[೨೨]

ಜಾತಿ ವಿನಾಶಕ್ಕೆ ಜಾತಿ-ವರ್ಗಗಳ ನಡುವೆ ಬೆಸುಗೆಯಾಗಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದೆ. ಹೀಗೆ ಸೂಚಿಸುವಾಗ ಬಳಕೆಯಾಗಿರುವ ಕ್ರಿಯಾಪದಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅವೆಲ್ಲವೂ ಸಂಭವನಾರ್ಥದ ರೂಪಗಳಾಗಿವೆ. ಇವು ಇಂಥ ಕ್ರಿಯೆ ಸಿದ್ಧಗೊಂಡಿಲ್ಲ ಬದಲಿಗೆ ಸಂಭವಿಸಬೇಕಾದದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿವೆ. ಇಷ್ಟಿದ್ದೂ ಇಂಥದೊಂದು ಸಂಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸುವಾಗ ಇರಬೇಕಾದ ಎಚ್ಚರ ಆನಂದ ತೇಲ್ ತುಂಬ್ಡೆಯವರಲ್ಲಿ ಮರೆಯಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಕೆಳಜಾತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದ ಕೆಳವರ್ಗದವರ ಸ್ಥಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಂಥ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅವರಿಬ್ಬರು ಭಿನ್ನವಾದ ಕಂಪಾರ್ಟ್‌ಮೆಂಟ್‌ಗಳಲ್ಲಿಯೆ ಜೀವಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎಡಪಂಥೀಯ ಚಿಂತನೆಗಳು ಕ್ರಿಯಾಶಾಲಿಯಾಗಬೇಕು ಎಂಬು ಆನಂದ್ ತೇಲ್ ತುಂಬ್ಡೆಯವರ ನಿಲುವು.

ಬಿ.ಎಂ. ಪುಟ್ಟಯ್ಯನವರ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಸಹ ಇಂಥ ನಿಲುವಿದೆ. ಆದರೆ ಅವರು ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಮರೆಮಾಚಿದ ವರ್ಗ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದರಿಂದ ಅವರ ಎಡಚಿಂತನೆಯು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಜಾತಿ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಅಲಕ್ಷಿಸುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಎಡಚಿಂತಕರು ಜಾತಿ ಸಂಘರ್ಷದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ಪರವಾಗಿ ದೃಢವಾಗಿ ನಿಂತಾಗ ಮಾತ್ರ ಕೆಳಜಾತಿಗಳು ವರ್ಗದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ತಮ್ಮ ಬದುಕನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಿಲುವು ಆನಂದ ತೇಲ್ ತುಂಬ್ಡೆಯವರದು. ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಮೋಚನೆಯ ದಾರಿಯನ್ನು ಹುಡುಕುವಾಗ ಜಾತಿ ವಿನಾಶ ಮತ್ತು ವರ್ಗವಿನಾಶಗಳೆರಡನ್ನೂ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಪರಿಭಾವಿಸುವುದು ಅವಶ್ಯಕ ಎಂಬ ನಿಲುವು ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿದೆ. ವರ್ಗದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಜಾತಿಯನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ವಿಧಾನಕ್ಕಿಂತ ಜಾತಿಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ವರ್ಗವನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಮತ್ತು ಆನಂದ್ ತೇಲ್ ತುಂಬ್ಡೆಯವರಲ್ಲಿದೆ. ಇದು

ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ವಿಧಾನ ಎಂಬುದು ಸ್ವಯಂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ.

ವಿಶಿಷ್ಟತೆಗಳು :-

೧. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ' ಕೃತಿಯ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಸಮಾಜದ ಭೌತಿಕ ವಾಸ್ತವದ ಬಗೆಗಿನ ಗಮನ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅವರು ಮನುಷ್ಯ ಚೈತನ್ಯದ ಅಂತಃವಿಸ್ತಾರದ ಕಡೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಒತ್ತನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಭೌತಿಕ ಬೇಡಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯ ಚೈತನ್ಯದ ಅಂತಃವಿಸ್ತಾರಗಳು ಕೇವಲ ಅಲ್ಲ ಪರಸ್ಪರ ಎಂಬುದನ್ನು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆ ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಮರೆತಿದೆ.

೨. ದಲಿತರು ಮತ್ತು ರೈತರು ಶೋಷಣೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಒಂದೇ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರುತ್ತಾರೆ ಎಂಬ ನಿಲುವು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರಲ್ಲಿದೆ. ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರೈತವರ್ಗ ದಲಿತರ ಶೋಷಕರು ಆಗಿರುವುದನ್ನು ಅವರ ಚಿಂತನೆ ಮರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂಥ ಸಂಕೀರ್ಣ ಅರಿವಿನಿಂದಾಗಿಯೇ ಒಳಗಿನ ಶೋಷಣೆ ಮತ್ತು ಹೊರಗಿನ ನಿರ್ನಾಮದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಶಕ್ತಿ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿದೆ.

೩. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದಾದರೂ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಅಕ್ಷರಶಃ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಅವರ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಮಾರ್ಕ್ಸೇತರ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಂದ ಕೂಡ ಪ್ರೇರಣೆ ಪ್ರಭಾವಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾದದು.

೪. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು 'ಅಮೃತ ಮತ್ತು ಗರುಡ' ಕೃತಿಯ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ವರ್ಗತಾರತಮ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜವನ್ನು ನೋಡುವ ಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯ ಮಾಡಿದೆಯೆ ಹೊರತು ಸೃಜನಶೀಲವಾಗಿ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಇಂಥ ಮಿತಿಯನ್ನು ಅನಂತರದ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಮೀರಿದ್ದು ಬಹುಮುಖ್ಯ ಬೆಳವಣಿಗೆ.

೫. ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ ಎಂ.ಎನ್. ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಅವರು ರೂಪಿಸಿದ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಜಾತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಜಾತಿ-ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಬೆಸೆಯುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿಕೊಂಡು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ.

೬. ಜಾತಿ-ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದಿಂದ ಪ್ರೇರಣೆಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಜಾಗತೀಕರಣದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಎದುರಾಗುವಾಗ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ಡಿ.ಆರ್.

ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್, ಗಾಂಧಿ ಲೋಹಿಯಾ ಮತ್ತು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವುದು ವರ್ತಮಾನದ ತುರ್ತನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಎಂಬುದು ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿ.

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. ನಾಗರಾಜ. ಡಿ.ಆರ್.–'ಕುವೆಂಪು ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣ–ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷ'–ಅಮೃತ ಮತ್ತು ಗರುಡ–ಪುಟ ೨೯.

೨. ನಾಗರಾಜ. ಡಿ.ಆರ್.–'ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ'–ಶಕ್ತಿಶಾರದೆಯ ಮೇಳ–ಪುಟ ೩೧೧.

೩. ನಾಗರಾಜ. ಡಿ.ಆರ್.–ಮುನ್ನುಡಿ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ–ಪುಟ ೮.

೪. ರಾಮಚಂದ್ರನ್. ಸಿ.ಎನ್–ಡಿ.ಆರ್. 'ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ'–ಸಂಕ್ರಮಣ, ಜನವರಿ ೧೯೯೮– ಪುಟ ೪೨.

೫. ರಾಮಚಂದ್ರನ್. ಸಿ.ಎನ್–ಡಿ.ಆರ್. 'ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ–ಸಂಕ್ರಮಣ', ಜನವರಿ ೧೯೯೮– ಪುಟ ೪೩.

೬. ನಾಗರಾಜ. ಡಿ.ಆರ್–'ಆತ್ಮಶುದ್ಧೀಕರಣ ವರ್ಸಸ್ ಆತ್ಮಗೌರವ'–ಉರಿಚಮ್ಮಾಳಿಗೆ–ಪುಟ ೯,೧೧.

೭. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ. ಯು.ಆರ್.–'ವರ್ತಮಾನದ ತುರ್ತುಪರಿಸ್ಥಿತಿ'–ವಾಲ್ಮೀಕಿಯ ನೆವದಲ್ಲಿ–ಪುಟ ೧೩೪.

೮. ನಾಗರಾಜ. ಡಿ.ಆರ್. –'ಏಕಾಕಿಗಳು' ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಥನ–ಪುಟ ೨೯೬.

೯. ನಾಗರಾಜ. ಡಿ.ಆರ್.–'ಕುವೆಂಪು ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣ–ವರ್ಗಸಂಘರ್ಷ'–ಅಮೃತ ಮತ್ತು ಗರುಡ–ಪುಟ ೩೦.

೧೦.'ಪುಟ್ಟಯ್ಯ. ಬಿ.ಎಂ.–'ಜಾತಿ ಸಮಸ್ಯೆ : ಒಳವಿನ್ಯಾಸಗಳ ಅಸಹನೆ'–ಆತ್ಮಕಥೆಗಳಿಗೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಕತೆ–ಪುಟ ೫೪.

೧೧.ನಾಗರಾಜ. ಡಿ.ಆರ್.–'ಆತ್ಮಶುದ್ಧೀಕರಣ ವರ್ಸಸ್ ಆತ್ಮಗೌರವ'–ಉರಿಚಮ್ಮಾಳಿಗೆ–ಪುಟ ೩,೪.

೧೨.ನಾಗರಾಜ. ಡಿ.ಆರ್.–'ನಲವತ್ತೇಳರ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಎರಡು ಸ್ವರ್ಗೀಯ ಸ್ವಗತಗಳು'–ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಥನ–ಪುಟ – ೨೧೪.

೧೩.ಲಂಕೇಶ. ಪಿ.–'ರೈತರು : ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ಟಿಪ್ಪಣಿ'– ಟೀಕೆ–ಟಿಪ್ಪಣಿ ಭಾಗ ೧–ಪುಟ೩೨೮–೩೨೯,೩೩೦.

೧೪.ಪೂರ್ಣಚಂದ್ರತೇಜಸ್ವಿ. ಕೆ.ಪಿ–'ತೇಜಸ್ವಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ'–ಟೀಕೆ–ಟಿಪ್ಪಣಿ– ಭಾಗ ೧– ಪುಟ ೩೩೧.

೧೫.ನಾಗರಾಜ. ಡಿ.ಆರ್.–'ದಲಿತರ ಮೇಲಿನ ದೌರ್ಜನ್ಯ ಹಾಗೂ ಹಳ್ಳಿಯ ಕಣ್ಮರೆ'–ಉರಿಚಮ್ಮಾಳಿಗೆ–ಪುಟ ೫೦.

೧೬.ನಾಗರಾಜ. ಡಿ.ಆರ್.–'ಆಧುನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯ'–ಅಮೃತ ಮತ್ತು ಗರುಡ–ಪುಟ–೪೫–೪೬.

೧೭.ನಾಗರಾಜ. ಡಿ.ಆರ್.–'ಸಮಕಾಲೀನ ಕರ್ನಾಟಕ'–ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಥನ–ಪುಟ ೫೪.

೧೮.ನಾಗರಾಜ. ಡಿ.ಆರ್.–'ಸಮಕಾಲೀನ ಕರ್ನಾಟಕ'– ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಥನ–ಪುಟ ೫೩–೫೪.

೧೯.ನಾಗರಾಜ. ಡಿ.ಆರ್.–'ಸಮಕಾಲೀನ ಕರ್ನಾಟಕ'– ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಥನ–ಪುಟ ೫೫.

೨೦.ಪುಟ್ಟಯ್ಯ. ಬಿ.ಎಂ.–'ಜಾತಿಯ ಸಮಸ್ಯೆ : ಒಳವಿನ್ಯಾಸಗಳ ಅಸಹನೆ'– ಆತ್ಮಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಕಥೆ–ಪುಟ ೫೫.

೨೧.ಆನಂದ್ ತೇಲ್ ತುಂಬ್ಡೆ–'ಒಡೆದ ಮಿಥ್ಯೆಗಳು'–ಖೈರ್ಲಾಂಜಿ–ಪುಟ ೨೧೪.

೨೨.ಆನಂದ್ ತೇಲ್ ತುಂಬ್ಡೆ–'ಆನಂದ್ ತೇಲ್ ತುಂಬ್ಡೆ ಅವರ ಸಂದರ್ಶನ'– ಖೈರ್ಲಾಂಜಿ–ಪುಟ ೨೬೪–೨೬೫.

ಅಧ್ಯಾಯ – ೭

ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ 'ರಾಜಕಾರಣ'ವನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ವಿಧಾನ

೭.೧ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವ

೭.೨ ರಾಜಕೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು

೭.೩ ಹಿಂಸೆ

೭

ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ 'ರಾಜಕಾರಣ'ವನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ವಿಧಾನ

ಸಮುದಾಯವಾಗಿ ಬದುಕಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಗೆ ಸಿಕ್ಕಿದ ಮನುಷ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡ ಅನೇಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿರುವ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿ ರಾಜಕಾರಣ. ಯಾವುದೇ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವೋ ಅದನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದು ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯ. ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅನಿವಾರ್ಯ ಎನಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ 'ವ್ಯವಸ್ಥೆ' ಮತ್ತೊಂದು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಹೊಂದದೆ ಇರಬಹುದು ಅಥವಾ ಅನವಶ್ಯಕ ಎನಿಸಲೂಬಹುದು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಸಂಪ್ರದಾಯಬದ್ಧವಾದದ್ದು ಮುಖ್ಯವೆನಿಸಿದರೆ, ಕೆಲವರಿಗೆ ಆಧುನಿಕವಾದದ್ದು ರುಚಿಸಬಹುದು. ಇಂಥ ಭಿನ್ನರುಚಿಗಳು ಯಾವುದೇ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲೂ ಕಂಡುಬರುವಂಥವೆ. ಇಂಥ ಭಿನ್ನರುಚಿಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಸಮುದಾಯ ತನ್ನಲ್ಲಿ ತಾನು\ಅಂತರ್ ವಿರೋಧಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಅಂತರ್ ವಿರೋಧಗಳನ್ನು ಹಾಗೆ ಬೆಳೆಯಲು ಬಿಟ್ಟರೆ ಅದು ಸೃಜನಶೀಲವಾದ ಮತ್ತೊಂದು ತತ್ವಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಅಂಥ ಸೃಜನಶೀಲ ಸಂಶ್ಲೇಷಣೆಯು ಸಾಧ್ಯವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಆ ಎರಡೂ ತತ್ವಗಳ ಘರ್ಷಣೆಗೆ ಅವಕಾಶವಿದ್ದೂ ಅದನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಇಲ್ಲದೆ ಹೋದರೆ ಸಮುದಾಯದ ಬದುಕು ವಿನಾಶ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ವಿಶಾಲಾರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ರಾಜಕಾರಣ' ಎಂದು ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನ ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ.

ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಅದು ರಾಜ ಪ್ರಭುತ್ವವಿರಲಿ, ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವಿರಲಿ, ಮತೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವ ಅಥವಾ ಕಮ್ಯುನಿಸಮ್ಮೇ ಆಗಿರಲಿ ಅದು ಸಮಾಜದ ಒಂದು ಅಗತ್ಯ ಅಂಗವಾಗಿದೆ. ಇದು ಅಗತ್ಯ ಎಂದು ಹೇಳಿದಾಕ್ಷಣ ಅಪೇಕ್ಷಣೀಯವೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅಧಿಕಾರ ಪಡೆದ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಎಷ್ಟೋ ವೇಳೆ ಅವರ ಮನೋಭಿಲಾಷೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿಯೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಸಮುದಾಯದಿಂದ ಅದು ಮನ್ನಣೆ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಅರಾಜಕತೆಯ ಭಯವಷ್ಟೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಎರಡು ಮುಖಗಳಿವೆ. ಒಂದು ಅದರ 'ಅಪೇಕ್ಷಣೀಯ ಮುಖ'. ಇನ್ನೊಂದು 'ಅನಪೇಕ್ಷಣೀಯ ಮುಖ'. ಅಪೇಕ್ಷಣೀಯ ಎಂದು ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಜನರ ಬದುಕನ್ನು ಅರಳಿಸುವ, ಅವರ ಬದುಕಿನ ಅನಂತ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೆಂದು ಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅನಪೇಕ್ಷಣೀಯವೆಂದು ಬಿಂಬಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಜನರ ಬದುಕನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ, ನಿರ್ದೇಶಿಸುವ, ನಿರ್ಬಂಧಕ್ಕೊಳಪಡಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡೂ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ಹೇಳುವುದು ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸತ್ಯವೇ, ಆದರೆ ಅದು ಪಾರ್ಶ್ವಿಕವಾದ ಸತ್ಯ ಮಾತ್ರ. ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಈ ಎರಡೂ ಮುಖಗಳಿವೆ. ಜೊತೆಗೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ತೀವ್ರ ರೀತಿಯ ವರ್ಗವರ್ಣ ತಾರತಮ್ಯಗಳಿದ್ದಾಗ ರಾಜಕಾರಣದ ಈ ಎರಡೂ ಮುಖಗಳು ಯಾರಿಗೆ ಅಪೇಕ್ಷಣೀಯ ಮತ್ತು ಯಾರಿಗೆ ಅನಪೇಕ್ಷಣೀಯವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮತ್ತು ಜಟಿಲತೆಯ ಕಡೆಗೆ ಕರೆದೊಯ್ಯುತ್ತದೆ. ಒಂದೊಂದು

ವರ್ಗವು ತನ್ನ ರಕ್ಷಣೆಗೆ ಅಸ್ಮಿತೆಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ರಾಜಕೀಯಾಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜದ ಈ ತಾರತಮ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕೆಳಗಿನವನ ಆಸಕ್ತಿಗಳು ಮೇಲಿರುವವನ ಆಸಕ್ತಿಗಳು ಒಂದೇ ಆಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಇಂಥ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಅಸಹಜವೇನಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಆಳುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪರ ಅಥವಾ ವಿರುದ್ಧ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಸದಾ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ರಾಜಕೀಯವನ್ನು ಕ್ರಿಯಾಶಾಲಿಯಾಗಿಸುತ್ತವೆ ಕೂಡ. ಒಟ್ಟಾರೆ ರಾಜಕೀಯವನ್ನು ನೋಡುವ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ಮಾದರಿಗಳೆಂದರೆ ಒಂದು ಅಪೇಕ್ಷಣೀಯ ಮತ್ತೊಂದು ಅನಪೇಕ್ಷಣೀಯ. ಈ ಎರಡೂ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಿಗೂ ಒಂದೊಂದು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಬಹುದು:

"ಯಾವುದೇ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಪ್ರಜೆಯೊಬ್ಬ ಮಾಡಬಹುದಾಗಿರುವ ಅವಕಾಶಗಳಿಗಿಂತ ಆತ ಏನು ಮಾಡಕೂಡದು ಎಂಬುದರ ಪಟ್ಟಿಯೇ ದೊಡ್ಡದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನೀನು ಇದನ್ನು ಮಾಡತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ ಎಂಬ ನಿಷೇಧವೇ ಎಲ್ಲರ ಬದುಕಿನಲ್ಲೂ ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಅವರ ಆಶೋತ್ತರಗಳನ್ನು ಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ಹದ್ದು ಬಸ್ತಿನಲ್ಲಿಡುತ್ತದೆ. ಪ್ರಜೆಗಳು ತಮ್ಮ ನಿತ್ಯ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಈ ನಿರ್ಬಂಧಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಹೇಗೆ ಏಗುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದು ಸಮಾಜದ ಸಂರಚನೆಯ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಅವರು ತಮ್ಮ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಪಾಲಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ."[೧]

"ಅರಾಜಕತ್ವವನ್ನು ಯಾವ ಸಮುದಾಯವು ಸಹಿಸಲಾರದು, ಮಕ್ಕಳು ಶಾಲೆಗೆ ಹೋಗಬೇಕು: ಹೆಂಗಸರು ಕಾಯಿಪಲ್ಯೆಗಳನ್ನು ಕೊಂಡು ತಂದು ನಿತ್ಯ ಅಡುಗೆ ಮಾಡಬೇಕು ದೈನಿಕಗಳು ಹೇಗೋ ಸಾಗಬೇಕಾದ್ದರಿಂದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಾಗಿ ಜನ ಎಂಥ ದುಷ್ಟನನ್ನು ಸಹಿಸಿಯಾರು. ನಮಗೆ ಎಷ್ಟು ಪ್ರಿಯರಾದವರು ಸತ್ತಾಗಲೂ ಹೊಟ್ಟೆ ಹಸಿಯುತ್ತದೆ, ಕಣ್ಣು ಬಾಡುತ್ತದೆ, ಬೆಳಿಗ್ಗೆ ಎದ್ದೊಡನೆಯೇ ಹಲ್ಲನ್ನು ತೊಳೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಬಾಯಾರಿದಾಗ ನೀರು ಕುಡಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದಾದರೊಂದು ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಹೀಗೆ ದೇಹದ ಒಂದು ನಿತ್ಯ ಅಗತ್ಯ."[೨]

ಮೇಲಿನ ಎರಡು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲೇ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದು ಅವುಗಳ ನಡುವಿನ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಕಾಣಿಸಲಿಕ್ಕಾಗಿ. ಮೊದಲನೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ರಾಜಕೀಯ ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರಜೆಗಳ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ನಿರ್ಬಂಧಿಸು-ವುದರಿಂದ ಅದು ಅನಪೇಕ್ಷಣಿಯ ಎನ್ನುವ ನೆಲೆಯದ್ದಾದರೆ, ಎರಡನೆಯದರಲ್ಲಿ ಅದು ಅಸಹನೀಯವಾದರೂ ಅನಿವಾರ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಮನೋಭಾವವಿದೆ. ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಅದು ಜನತೆಯ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಎಷ್ಟೇ ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿದರೂ ಅರಾಜಕತೆಯ ಭಯದಿಂದ ಆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕು ಎಂದಾದರೆ 'ರಾಜಕೀಯ ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಅವಕಾಶವೆಲ್ಲಿಯದು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಇದನ್ನೊಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ಜನತಂತ್ರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ 'ಜನರ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆ'ಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲವೆಂದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರು ದೈನಂದಿನ ಬದುಕಿನ ಸುಗಮತೆಗಾಗಿ ಜನರು ಎಂಥ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನಾದರೂ ಸಹಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಹೇಳಿ ರಾಜನ ಭೀತಿಗಿಂತ ರಾಜನಿಲ್ಲದ ಭೀತಿ ಅಪಾಯಕಾರಿ ಎಂಬ ನಿಲುವಿಗೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಭಾರತದ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಶ್ರೀಸಾಮಾನ್ಯನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆ ಕೂಡ ಇಲ್ಲ. ರಾಜಕೀಯವನ್ನು ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಕಲೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ನಾಯಕರಿಗಾಗಲಿ ದೈನಂದಿನ ಸುಗಮತೆಗೆ ಅವಕಾಶ ನೀಡಿದರೆ ಸಾಕು ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯನಿಗೆ ಆಗಲಿ ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ

ಒಪ್ಪಿತವಾಗುವಂಥದ್ದೆ. ಸದ್ಯದ ಭಾರತದ ರಾಜಕಾರಣದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಇದು ವಾಸ್ತವವಾದದ್ದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿರುದ್ಧ ಮಾತನಾಡುವುದೆ ಅಪರಾಧವಾಗಿ ಬಿಡುವ, ತನ್ನ ಬದುಕಿನ ಹಕ್ಕನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಅಂಶವೂ ಅಸಂಬದ್ಧವಾಗಿ ಬಿಡುವ ರಾಜಕೀಯ ಸನ್ನಿವೇಶ ಪ್ರಸ್ತುತ ಭಾರತದಲ್ಲಿದೆ. ಆದರೂ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಸರ್ಕಾರಗಳು ಅಧಿಕಾರ ಚಲಾಯಿಸುತ್ತಿವೆ, ಬದಲಾಗುತ್ತಿವೆ, ಜನರು ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಚಲಾವಣೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಆದರೆ ಇಂಥ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂದೇನೂ ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಭವಿಷ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವ ಗಮನವು ಇಲ್ಲದ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಅವರು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಎರಡು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ರಾಜಾಕಾರಣವೆನ್ನುವುದು ಸದ್ಯದ ವರ್ತಮಾನವನ್ನಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲ ದೂರದ ಭವಿಷ್ಯವನ್ನು ತನ್ನೊಳಗೆ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿರಬೇಕು ಎನ್ನುವ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ನಿಲುವಿನಿಂದ ಹೊರಡುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಅವರದು. ಹಾಗಾಗಿಯೆ ಭವಿಷ್ಯದ ಕನಸಿಲ್ಲದ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ರಾಜಕೀಯ ನಡೆಗಳು ಅಸಹನೀಯವಾಗಿ ಅವರಿಗೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದು ಅಸಹನೀಯತೆ ಅವರಲ್ಲಿ ವಿಷಾದವನ್ನು ಮೂಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಭಾರತೀಯ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕ ಚಿಂತನೆಯ ನೆಲೆ ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು ದಟ್ಟ ವಿಷಾದವನ್ನು. ಈ ವಿಷಾದ 'ಕ್ರಿಯಾತಾಟಸ್ಥ್ಯದ' ನಿಲುವಿನಿಂದ ಬರುವಂತಹದ್ದು. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರಲ್ಲಿ ಈ ಬಗ್ಗೆ ಎಚ್ಚರವಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೆ ಅವರು ಈ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕ ಕ್ರಿಯಾ ತಾಟಸ್ಥ್ಯದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯ ಸಹಾಯದಿಂದ ಮೀರುತ್ತಾರೆ. ರಾಜಕಾರಣದ ಬಗ್ಗೆ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು:

"ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಯುದ್ಧಗಳ ಗುಣ ಎಂದರೆ ಯಾವ ದೊಡ್ಡ ಕಾರಣ ಆದರ್ಶಗಳು ಇರದೇ ಇರುವುದು. ಭಾರತದ ಚುನಾವಣೆಗಳಲ್ಲಿ ದಿನೇ ದಿನೇ ಮಹತ್ವದ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತಿವೆ. ದೇವೇಗೌಡರು ಲಾಲೂ ಯಾಕೆ ವಿರುದ್ಧ ರಂಗದಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕು ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ತರ್ಕವೂ ಇಲ್ಲ, ಹಾಗೆಯೆ ಬಿ.ಜೆ.ಪಿ ಮತ್ತು ಸಮತಾ ಪಕ್ಷಗಳು ಒಂದೇ ರಂಗದಲ್ಲಿ ಯಾಕಿರಬೇಕು ಎಂಬುದಕ್ಕೂ ಯಾವ ತರ್ಕವೂ ಇಲ್ಲ. ಕಮ್ಯುನಿಷ್ಟರು ಈಗ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ಸನ್ನು ಏಕೆ ವಿರೋಧಿಸಬೇಕು ಎಂಬುದಕ್ಕೂ ಆಳವಾದ ರಾಜಕೀಯ ತರ್ಕದ ಸಮರ್ಥನೆ ಏನಿಲ್ಲ. ದೂರಗಾಮಿ ರಾಜಕೀಯ ದರ್ಶನವಿರದ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಲಾಭದ ನಡೆಗಳು ಇವೆಲ್ಲ."[೩]

ಭಾರತದ ರಾಜಕಾರಣದ ಸದ್ಯದ ವಿಶಿಷ್ಟ ರೂಪದ ಅನಾವರಣ ಇದು. ಯಾವುದು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯ ಹುಟ್ಟಿಸಬೇಕಿತ್ತೋ ಅದು ಇಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಾದಿಯಾಗಿ ರಾಜಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದೆ. ಇಂಥ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತದಲ್ಲಿ ರಾಜಕಾರಣ ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಗ್ರಹಿಕೆ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೆ ಇದೆ. ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಪ್ರತಿಫಲವೆ ಆಗಿದೆ. ಕುತೂಹಲಕ್ಕಾಗಿ ಅವರು 'ಅಮೃತ ಮತ್ತು ಗರುಡ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಇದರ ಜೊತೆಗಿಟ್ಟು ನೋಡಬೇಕು. ಕಾವ್ಯ ಬರೀ ಲೋಲುಪತೆಯಲ್ಲ ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಆದರೆ ಭವಿಷ್ಯದ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿರುವ ಸಮಾಜದ ಅಮೃತಕ್ಕೆ ಹಾರುವ ಗರುಡ ಅದು.

ಆದರೆ ಗರುಡನಿಗೆ ಕಾಲ ಕೆಳಗೆ ಹರಿವ ಹಾವಿನ ಕಡೆಗೂ ಗಮನವಿರಬೇಕು. ಅಂದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳಿಗೂ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಸ್ಪಂದಿಸಬೇಕು ಎಂದು ಅವರು ಕಾವ್ಯದ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಾವ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಸ್ಪಂದಿಸುತ್ತಲೆ ಭವಿಷ್ಯದ ಅಮೃತಕ್ಕೆ ಹಾರಬೇಕು ಎಂಬ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಗ್ರಹಿಕೆ ಅವರಲ್ಲಿದೆಯೊ, ಹಾಗೆ ಸದ್ಯದ ಚುನಾವಣಾ ರಾಜಕೀಯವನ್ನು ವಿಡಂಬಿಸುವಾಗಲೂ ಭವಿಷ್ಯದ ದೂರಗಾಮಿ ರಾಜಕೀಯ ದರ್ಶನವನ್ನು ಅವರ ಗ್ರಹಿಕೆ ಮರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಯುದ್ಧಗಳ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಆದರ್ಶವಿರದ, ದರ್ಶನವಿರದ ಇಂದಿನ ಚುನಾವಣಾ ರಾಜಕೀಯ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಲಾಭದ ನಡೆಯಾಗಿಯಷ್ಟೇ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಅರಾಜಕೀಯತೆಯ ಭಯದಿಂದಾಗಿ ಹೇಗೋ ಸಹಿಸಬೇಕು ಎಂಬಂಥ ನಿರುಮ್ಮಳತೆ ಅಥವಾ 'ಕ್ರಿಯಾ ತಾಟಸ್ಥ್ಯ' ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರಲಿಲ್ಲ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಆಲೋಚನ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ಕ್ರಿಯಾ ತಾಟಸ್ಥ್ಯ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಸಮುದಾಯಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ.

ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿಯೆ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಮತ್ತು ಯು.ಆರ್.ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಮುಂತಾದವರನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವರೆಂದು ಹಣೆಪಟ್ಟಿ ಕಟ್ಟಲಾಗಿದೆ. ಇದು ನಿಜ ಕೂಡ. ಆದರೆ ಬಹುತೇಕ ಜನರಲ್ಲಿ ಅವರು ರಾಜಕೀಯದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡಿದಾಗ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಅಸಹನೆಯು ಮತ್ತೊಂದು ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಕರ ವಾತಾವರಣವು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಅಸಹನೆಯನ್ನು ಪಡುವ ಜನ ರಾಜಕೀಯವನ್ನು ಅಸಹ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಸಾಹಿತಿಯು ಈ ಅಸಹ್ಯದಿಂದ ದೂರವಿದ್ದಷ್ಟೂ ಆತನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ 'ಶುಭ್ರ'ವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವವರು. ಇವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯವೆನ್ನುವುದು ಇಂಥ ನಿತ್ಯದ ಜಂಜಾಟಕ್ಕೆ ಸಿಲುಕದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಸಾಹಿತಿ ಎನ್ನುವವನು ಇಲ್ಲಿ ತಪಸ್ವಿಯಂತೆ ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾನೆ. ನವೋದಯ ಕಾಲದ ಸಾಹಿತಿಗಳ ಬಹುಪಾಲು ಬರಹಗಳನ್ನು ಇಂದು ನೋಡಿದರೆ ಅಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಹತ್ತರವಾದ ಆಸಕ್ತಿ ಕುತೂಹಲಗಳನ್ನು ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಕವನವೊಂದು ಕರ್ನಾಟಕದ ಮಂತ್ರಿಮಂಡಲವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತ ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಮಿಕವಾದವು. ನೃಪತುಂಗ, ಪಂಪ, ಕುಮಾರವ್ಯಾಸರನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ಕಟ್ಟುವ ಸರಸ್ವತಿಯ ನಿತ್ಯ ಸಚಿವ ಮಂಡಲವೇ ಶಾಶ್ವತವಾದದ್ದು. ಇನ್ನುಳಿದ ವಾಸ್ತವದ ರಾಜಕೀಯ ಆಟಗಳೆಲ್ಲ ಕ್ಷಣಿಕವಾದದ್ದು ಎಂದು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ್ದೆಂದರೆ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವ ಬದುಕನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಿರುವ ರಾಜಕೀಯದ ಬಗ್ಗೆ ನಿರಾಕರಣೆ ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಸರಸ್ವತಿಯ ನಿತ್ಯ ಸಚಿವ ಮಂಡಲದ ಬಗೆಗಿನ ಉತ್ಸಾಹ. ಇಡಿ ಕವನ ಸಾಂದರ್ಭಿಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದದ್ದು ಎಂದು ತಿಳಿದೂ ಆ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಮಿತಿಯನ್ನು ಹೇಳಲೇಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅದೆಂದರೆ ತತ್ಕಾಲೀನ ರಾಜಕಾರಣದ ಬಗೆಗೆ ಏನೋ ಒಂದು ರೀತಿಯ 'ದಿವ್ಯ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯ' ಈ ಘಟ್ಟದ ಪ್ರಮುಖ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿತ್ತೆಂದು. ಡಿ.ವಿ.ಜಿ.ಅಂಥವರ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದ್ದರೂ ಅದು ಸಾಹಿತಿಯೊಬ್ಬನ ಆಸಕ್ತಿಯಾಗಿರುವುದಕ್ಕಿಂತ ಪತ್ರಕರ್ತನಾಗಿದ್ದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯಿಂದ ಮೂಡಿದ್ದಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಮುಂದಿನ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬಹಳಷ್ಟು ಜನ ಸಾಹಿತಿಗಳು ಈ ರೀತಿಯ ಮನೋಭಾವಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಯೋಚಿಸುವ ಸ್ಥಿತಿ ನಿರ್ಮಾಣವಾಯಿತು. ಕಾವ್ಯದ ಅಸಲು ಕಸುಬಿನ ಬಗ್ಗೆ ಅನನ್ಯವಾಗಿ

ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣ ಅಡಿಗ ಅಂಥವರು ಕೂಡ ತತ್ಕಾಲೀನ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಅಡಿಗರ ರಾಜಕೀಯ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಏನೆಲ್ಲ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾದರೂ ಸಾಹಿತಿಗೆ ಬೇಕಾದ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಬಗೆಗಿನ ಅವರ ಒಲವು ಗಮನಾರ್ಹವಾದದ್ದು. ಆದರೆ ಅದೇ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಇತರ ಸಾಹಿತಿಗಳಿಗೆ ಈ ರೀತಿಯ ಒಲವಿದ್ದದ್ದರ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವುದೇ ಪುರಾವೆಗಳಿಲ್ಲ. ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ರಾಜಕೀಯ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಕಾಡಿದಂತಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಅಪವಾದಗಳೆಂದರೆ ಪಿ. ಲಂಕೇಶ, ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ, ತೇಜಸ್ವಿ ಮತ್ತು ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಪಾಟೀಲರು. ಇವರ ಬಹಳಷ್ಟು ಬರಹಗಳನ್ನು ಓದುತ್ತಿರುವಾಗ ಅವು ಸಾಹಿತಿಯೊಬ್ಬನ ಬರಹಗಳಂತೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೇ ರಾಜಕೀಯಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯೊಬ್ಬನ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಒಂದು ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಇದ್ದ 'ಶುಭ್ರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ'ದ ಕಲ್ಪನೆ ಆನಂತರದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಕಣ್ಮರೆಯಾದಂತೆ ಕಾಣುವುದು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಪರಿವರ್ತನೆಯು ಬಹುಪಾಲು ಜನರಿಗೆ ಅನವಶ್ಯಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಾಗಿ ಕಾಣುವುದರಿಂದಲೇ ರಾಜಕಾರಣದ ಬಗ್ಗೆ ಆಸಕ್ತಿ ತೋರುವ ಸಾಹಿತಿಗಳ ಬರಹಗಳು ಅಸಹನೀಯವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವ ಅರ್ಥಾತ್ 'ಟಿಪಿಕಲ್ ನವೋದಯ'ದ ಸಹೃದಯರಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಯೋಚಿಸುವವರಲ್ಲಿ ಈ ಬರಹಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹದಾಯಕ ವಾತಾವರಣವಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಭಿನ್ನ ಮನೋಭಾವಗಳ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳ ಮಾತುಗಳಂತಿರಲಿ ರಾಜಕಾರಣದ ಬಗೆಗೆ ಆಧುನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಆರಂಭ ಘಟ್ಟಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಮುಂದಿನ ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡಿದ್ದರ ಕಾರಣವಾದರೂ ಏನಿರಬಹುದು ಎಂಬುದು ಆಸಕ್ತಿದಾಯಕ ವಿಚಾರ.

ಅರವತ್ತು-ಎಪ್ಪತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಇಡೀ ದೇಶವೆ ಹಲವು ರೀತಿಯ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳಿಗೆ ಗುರಿಯಾಯಿತು. ಈ ರೀತಿಯ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರಗಳು ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರೇರಿತವೇ ಆಗಿದ್ದವು. ತುರ್ತು ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಈ ದೇಶದ ಜನರ ಮೇಲೆ ಹೇರಿದ್ದು ಪ್ರಜ್ಞಾವಂತರಿಗೆ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರದ ಮುನ್ಸೂಚನೆಯಂತೆ ಕಂಡಿತು. ರಾಜಪ್ರಭುತ್ವ ಹೋಗಿ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಬಂದರೂ ಜನರ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಆಮೂಲಾಗ್ರ ಬದಲಾವಣೆಯೇನು ಸಂಭವಿಸಲಿಲ್ಲ. ಜನರ ಬದಲಾವಣೆಯ ಮಾತಂತಿರಲಿ ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಮನೋಭಾವವೆಂದೂ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಬದಲಾಗಲೇ ಇಲ್ಲ. ಅಡಿಗ, ಚಂಪಾ, ಲಂಕೇಶ್, ಅನಂತಮೂರ್ತಿಅವರ ಬರವಣಿಗೆಗಳನ್ನು ಒಮ್ಮೆ ಗಮನಿಸಿದರೆ ಸಾಕು ಈ ಅಂಶಗಳು ಅವರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಕಾಡಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ಲೇಖಕರು ಸರ್ವಾಧಿಕಾರವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ರೀತಿ ಅನನ್ಯವಾದದ್ದು. ಸರ್ವಾಧಿಕಾರ ಅದು ಯಾವ ರೂಪದ್ದೆ ಆಗಿರಲಿ, ಅಂದರೆ ಸಮತಾವಾದದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಬಂದಿರಲಿ ಅಥವಾ ಮತೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಬಂದಿರಲಿ ಅದನ್ನು ಮೇಲಿನ ಲೇಖಕರು ತಿರಸ್ಕಾರದಿಂದ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅಷ್ಟೇ ವಿರೋಧ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮೂಲದಿಂದ ಬರದ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆಯಲ್ಲಿಯೆ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿರುವ ಬೇರೆ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿ ಸಂಗತಿಗಳ ವಿರುದ್ಧವಿತ್ತೆ ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದರೆ ಸಿಗುವ ಉತ್ತರ ಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಎಪ್ಪತ್ತರ ದಶಕದ ನಂತರ ಅಂದರೆ ಬಂಡಾಯ-ದಲಿತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಘಟನೆಯ ಹುಟ್ಟಿನ ನಂತರ ಬಂದ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ದಮನದ ಜೊತೆಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆಯಲ್ಲಿಯೆ ಇರುವ

ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿ ರಚನೆಗಳ ಕಡೆಗೂ ಗಮನ ಇದ್ದದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಈ ಚಳುವಳಿಗಳು ತಮ್ಮ ಉಚ್ಛ್ರಾಯ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತಿಗಿರಬೇಕಾದ ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದ್ಧತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅರಿವು ಮೂಡಿಸಿದವು. ಲಂಕೇಶ್, ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರ ಬರಹಗಳು ಈ ಚಳುವಳಿಗಳ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆಯ ಬಗ್ಗೆಯು ಮಾತನಾಡಲು ಆರಂಭಿಸಿದವು. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಈ ಚಳುವಳಿಗಳ ಒತ್ತಾಸೆಯೆ. ಪಿ. ಲಂಕೇಶ್ ಮತ್ತು ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರಿಬ್ಬರು ಚಳವಳಿಯನ್ನು ಒಂದು ಅಂತರದಿಂದಲೇ ನೋಡಿದವರು. ಆದರೂ ಈ ಸಮಾಜದ ಬಗ್ಗೆ, ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅವರು ಯೋಚಿಸತೊಡಗಿದರು. ಇಂಥ ರೀತಿಯ ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಕಾರಣವಾದದ್ದು ಈ ಚಳುವಳಿಗಳ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ.

ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿರುವುದನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಜಾತಿ, ವರ್ಗ, ವರ್ಣಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಯೋಚಿಸುವಾಗ ಚಳುವಳಿಯ ಮೂಲಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಪಡೆದ ಸಾಹಿತಿಗಳ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದದ್ದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್‌ಅವರಾದರೆ, ಲಂಕೇಶ, ಅನಂತಮೂರ್ತಿಅವರ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದದ್ದು ಲೋಹಿಯಪ್ರಣೀತ ಗಾಂಧೀವಾದ. 'ಲೋಹಿಯಾ' ಅವರನ್ನು ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟಕ್ಕೆ ಆತ್ಯಂತಿಕ ರೂಪಕ ಎಂದರೂ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಅವರು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಆಸಕ್ತರು ಹೌದು, ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಯೂ ಹೌದು, ರಾಜಕಾರಣಿಯೂ ಹೌದು. ಈ ರೀತಿಯ ಸಂಕೀರ್ಣ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರಭಾವ, ಇಲ್ಲಿನ ಸಾಹಿತಿಗಳು ತಮ್ಮ 'ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯ ಹಂಗಿನಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತು. ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಶಾಂತವೇರಿ ಗೋಪಾಲಗೌಡರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಇಂಥ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದೆ. ಹೀಗೆ ಒಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ದಲಿತ–ಬಂಡಾಯ ಚಳುವಳಿ, ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಸಮಾಜವಾದದ ಚಳುವಳಿ, ರೈತ ಚಳುವಳಿಗಳು ಸಾಹಿತಿಗಳು ರಾಜಕೀಯದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡಲೇಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದವು. ಹಾಗಾಗಿಯೆ ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಸಾಹಿತಿಗಳಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಹೊರಗಿನಿಂದ ಹೇರಿದ್ದಾಗಿ ಕಾಣದೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಪಲ್ಲವಿಸಿದ್ದಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಮತ್ತು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಮುಂತಾದವರ ರಾಜಕೀಯ ಬರಹಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ರಾಜಕಾರಣದ ಬಗ್ಗೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವುದು ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಾಯದ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅವರ ನಿಲುವುಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಅವರ ಬರಹಗಳನ್ನು ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಸಂಗಿಕ ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಇವರಿಬ್ಬರ ಬರಹಗಳನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೆ ಇದೆ. ದಲಿತ–ಬಂಡಾಯ ಚಳುವಳಿಯ ಮೂಲಕವೇ ಬೆಳೆದು ಬಂದವರು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರಾದರೆ, ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಆ ಚಳುವಳಿಯಿಂದ ಸದೂರವಾಗಿದ್ದೆ ಅದರ ಒತ್ತಾಸೆಗೆ ಸಿಕ್ಕಿದವರು. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವರಿಬ್ಬರ ಬರಹಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಆ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಭಿನ್ನ ಆಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಭಿನ್ನ ಮನೋಧರ್ಮದ ಇಬ್ಬರು ಬರಹಗಾರರ ಬರಹಗಳನ್ನು ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಡುವ ಕ್ರಮವೆ ಅವು ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ವಿಮರ್ಶಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಬರಹ ತನ್ನ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಬರಹದ ಮಿತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸುವುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿ ಮಂಡನೆಯ ಕ್ರಮವೇ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಆಗುತ್ತದೆ.

ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಮತ್ತು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರಿಬ್ಬರಲ್ಲೂ ಸಮಕಾಲೀನ ರಾಜಕಾರಣ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತಿರುವುದು ವಿಷಾದವನ್ನು. ಅವರಿಬ್ಬರ ರಾಜಕೀಯ ಬರಹಗಳಲ್ಲೂ ಈ ವಿಷಾದ ಪುನರಾವರ್ತನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರಿಬ್ಬರ ನಡುವೆ ಇರುವ ನಿರ್ಣಾಯಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೊಂದು ಕೂಡ ಗಮನಾರ್ಹವಾದದ್ದು. 'ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ನಿರ್ನಾಮದ ಕಡೆಗೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜಅವರಲ್ಲಿ ಒತ್ತಿದ್ದರೆ, ಅನಂತಮೂರ್ತಿಅವರಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಜನತೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಹೇಸಿಗೆಯ ಕಡೆಗೆ ಗಮನವಿದೆ. ಇನ್ನುಳಿದಂತೆ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅವರಿಗಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವು ಸಾಮ್ಯತೆಗಳಿವೆ. ಭಾರತದ ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಮುಂದಿನಂತಿದೆ:

"ಇಡೀ ದೇಶದ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ, ಅನ್ಯವನ್ನು ವಿರೋಧವನ್ನು, ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಎದುರಿಸುವುದು ಒಂದೇ ಮಾರ್ಗದಿಂದ ಎಂಬ ನಿಲುವು ಬಲಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಅದು ಭಿನ್ನಮತದ ಅನ್ಯದ ನಿರ್ನಾಮ. ಆಳುವವರಿಗೆ ಮತ್ತು ಬಲಿಷ್ಠರಿಗೆ ಇರುವ ಮಾರ್ಗಗಳು ಎಂದರೆ ರಾಜಾರೋಷವಾಗಿ ಸರ್ಕಾರಿ ಯಂತ್ರಗಳ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಬಳಕೆ. ದಲಿತರ ಹೋರಾಟವಾಗಲೀ, ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಹೋರಾಟವಾಗಲೀ, ಕಾರ್ಮಿಕರ ಹೋರಾಟವಾಗಲೀ ಬಲಿಷ್ಠರ ಪರವಾಗಿ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಹತ್ಯೆಗಳೇ ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ. ಜನರ ನಡುವೆಯೂ ಅಸಹನೆಯ ಮತ್ತು ಹಿಂಸಾಧಾರೆಗಳು ಬೆಳೆದು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ಇಡೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸಮಾಧಾನದ, ವಿವೇಚನೆಯ ಮಾರ್ಗಗಳೇ ಮರೆಯಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ ಭಾವಾವೇಶದ ಅಂಗಗಳೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಆರ್ಥಿಕ ರಾಜಕೀಯ ರಂಗದ ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶಗಳು ಮರೆಯಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತವೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಆಗುತ್ತಿರುವುದು ಇದೇ ರೀತಿಯ ಬೆಳವಣಿಗೆ. ರಾಮಜನ್ಮಭೂಮಿ ಲಕ್ಷಾಂತರ ಜನರ ರಕ್ತವನ್ನು ಕುದಿಸುತ್ತದೆ. ಬಡಜನರ ಬದುಕನ್ನು ಹಸನು ಮಾಡಲು ಹೋರಾಡಿದ ನಾಯಕನ ಕೊಲೆ ಗೌಣವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ದಲಿತರನ್ನು ಸುಟ್ಟದ್ದು ಕ್ಷುಲ್ಲಕ ಪಕ್ಷ ರಾಜಕಾರಣದ ವಸ್ತುವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಮೈಸೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಅರಣ್ಯವಾಸಿಗಳು ಸತ್ತದ್ದು ಹಸಿವೆಯಿಂದಲೇ ಎಂಬ ಅಂಶ ನೌಕರಶಾಹಿಯ ತಾಂತ್ರಿಕ ಕಸರತ್ತಿನಿಂದ ಗೋಜಲಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ದಟ್ಟ ಹಿಂಸೆಯ ಎದುರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಮಂಪರು ಆವರಿಸಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಹಿಟ್ಲರ್‌ನ ಜರ್ಮನಿಯಲ್ಲಿ ಫ್ರಾಂಕೋನ ಸ್ಪೇನಿನಲ್ಲಿ ಆದದ್ದು ಇದೆ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ರಾಜಕಾರಣದ ಬಗ್ಗೆ ವಿಮುಖತೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಕಣ್ಣು ಮುಚ್ಚಿಕೊಂಡರೆ ಭೂತ ಬೇತಾಳಗಳು ದೂರ ಹೋಗಿ ಬಿಡುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ವಿಲಾಸಿ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸು, ಮೈ ಮುಳುಗುತ್ತದೆ. ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಕೂಡ ಇಡೀ ಮಂಪರಿನ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತವೆ ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುವ ಒಂದು ಪರಿಣಾಮಕಾರೀ ಸಾಧನವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ."[೬]

"ಆರೆಸ್ಸೆಸ್‌ನಂಥ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ಶುಷ್ಕ ಮತೀಯತೆ ಮತ್ತು ಚರಣ್-ಚವಾಣ್‌ರಂಥವರ ಹಿಂದಿರುವ ಜಾತೀಯತೆ ಈ ಎರಡರಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಹೇಗೆ ತಾನೇ ಜಾರ್ಜ್ ಫರ್ನಾಂಡಿಸ್, ಮಧುಲಿಮಯೆಯಂಥ ಸಮಾಜವಾದಿಗಳು ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲರೋ ನನಗೆ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲಾ ಬಾಬಾಗಳ ಭಕ್ತರಾದ ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ಮುಂಡನ ಮಾಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ರಾಜ್ ನಾರಾಯಣ್‌ರಂಥವರು ಯಾಕೆ ಆರೆಸ್ಸೆಸ್ ವಿರೋಧಿಗಳಾಗಬೇಕೆಂಬುದಂತೂ ಆಶ್ಚರ್ಯ.

ಅಂದರೆ ಅರ್ಥ: ಇದು ಕೇವಲ ಶಕ್ತಿ ರಾಜಕೀಯ. ಇದರ ಹಿಂದೆ ನಿಜವಾದ ತಾತ್ವಿಕ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಲ್ಲ. ಬಡತನ, ನಿರಕ್ಷರತೆ, ಹಿಂದೂ ಜನರ ಜಾತೀಯತೆ, ಮೌಢ್ಯ ಈ ಬಗ್ಗೆ ಆರ್ತವಾಗಿ ಯೋಚಿಸುವ ನಾಯಕರು ಈಗ ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜನ ಇಂಥ ರಾಜಕಾರಣದಿಂದ ಹೇಸುತ್ತದೆ. ಈ ಹೇಸಿಗೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಹೋದಲ್ಲಿ

ಅಪಾಯವಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಇಂಥ ಹೇಸಿಗೆ ಉತ್ಕಟವಾದಾಗಲೇ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿ ಶಕ್ತಿಗಳು ಬಲವಾಗಿ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಬರುವುದು. ನಾವೆಲ್ಲ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿರುವ ರಾಜಕಾರಣಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಭ್ರಮನಿರಸನರಾಗುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಆದರೆ ಆ ಭ್ರಮನಿರಸನ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಜನರಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನ ಹುಟ್ಟಿಸಬಹುದು."[೨]

ಈ ಎರಡೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸಾಮ್ಯತೆ ಆಶ್ಚರ್ಯ ಹುಟ್ಟಿಸುವಂತಿದೆ. ಇಬ್ಬರು ಲೇಖಕರೂ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುವ ರಾಜಕೀಯ ವಿಮುಖತೆ, ಹಿಟ್ಲರ್‌ನಂಥ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿಯ ಉಗಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವಂಥ ಪರಿಸರದ ಬಗ್ಗೆ ಎಚ್ಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮತೀಯ ಶಕ್ತಿಗಳು ಪಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಮಾನ್ಯತೆ ಇಬ್ಬರಲ್ಲೂ ವಿಷಾದ ಹುಟ್ಟಿಸಿದೆ. ರಾಜಕಾರಣವೆಂಬುದು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ನಾಯಕತ್ವದ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಸಮೂಹಸನ್ನಿ ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಬಗ್ಗೆ ಸಾತ್ವಿಕವಾದ ಕ್ರೋಧ ಇಬ್ಬರಲ್ಲೂ ಇದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಸನ್ನಿವೇಶ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಮಂಪರು ಹಿಡಿಸುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜಅವರು ವಾದಿಸಿದರೆ, ತಾತ್ವಿಕ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಲ್ಲದ ಅಂಕಿ-ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಶಕ್ತಿ ರಾಜಕಾರಣ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಹೇಸಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಾಮ್ಯತೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಮೊದಲಿಗೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದ್ದು ಯಾರಿಂದ ಅಥವಾ ಯಾರಿಂದ ಯಾರು ಪ್ರೇರಿತರಾಗಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ನೋಡುವುದು ಅಷ್ಟು ಸಮರ್ಪಕವಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭ ಇಬ್ಬರು ಚಿಂತಕರಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ರೀತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿದೆ ಎಂದು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದರೆ ಒಂದು ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಚರಿತ್ರೆಯ ನಿರ್ಧಾರಕ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಅವರಲ್ಲಿ ಜನತೆ ರಾಜಕಾರಣಿಗಳನ್ನು ನೋಡಿ ಭ್ರಮನಿರಸನವಾಗುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ ಎಂಬ ನಿಲುವಿದೆ. ಆದರೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ "ಕಣ್ಣು ಮುಚ್ಚಿ ಕೂತರೆ ಭೂತ ಬೇತಾಳುಗಳು ದೂರ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ನಿಲುವಿನವರು. ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು ಎಂದು ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನ ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಭ್ರಮನಿರಸನ ಅನಿವಾರ್ಯ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಒಪ್ಪಿದರೆ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಜನತೆಯ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ಸಹಭಾಗಿತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪದೇ ಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. 'ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ಸಹಭಾಗಿತ್ವ' ಎನ್ನುವುದು ಎಂದೂ ಭ್ರಮನಿರಸನವನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಅದು 'ಪರಿವರ್ತನೆ'ಸಾಧ್ಯ ಎಂಬ ನೆಲೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ರಾಜಕಾರಣ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತಿರುವ ಹೇಸಿಗೆಯಿಂದ ಭ್ರಮನಿರಸನವಾಗುವುದು ಸರಿ ಆದರೆ ಇದರಿಂದ ವಸ್ತು ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಬದಲಾವಣೆ ಸಾಧ್ಯ? ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಮಂಪರನ್ನು ಕವಿಸಿ ವಾಸ್ತವದಿಂದ ದೂರೀಕರಿಸಿವೆ. ಹಾಗೆಂದು ವಿಮುಖವಾಗಬೇಕಾದದ್ದೆ ಸರಿಯಾದುದೆ ಇಂಥ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಂಡಾಗ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ನಿಲುವಿನ ನೆಲೆಗಳು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತವೆ. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರಂತೆ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರಲ್ಲೂ ವಿಷಾದವಿದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಕಣ್ಣು ಮುಚ್ಚಿ ಕುಳಿತರೆ ಭೂತ ಬೇತಾಳಗಳು ಮರೆಯಾಗುತ್ತವೆಂಬ ಅವಾಸ್ತವತೆಯ ಕಡೆಗೆ ಚಲಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಪ್ರಜ್ಞೆ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಯೂ ಅದರಾಚೆಗಿನ ಭವಿಷ್ಯಕ್ಕೆ ಕೈ ಚಾಚುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೆ ಮದ್ಯಮವರ್ಗದ ಮಂಪರಿನ ಸ್ಥಿತಿ ಸರಿಯಾದುದಲ್ಲ ಎಂಬುದೇ

ಅವರ ನಿಲುವು. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಲೋಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರೇರಿತರಾಗಿರುವ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರಿಗೆ ಜನತೆಯ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ಸಹಭಾಗಿತ್ವ ಮತ್ತು ಅದರಿಂದ ಆಗುವ ಪರಿವರ್ತನೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಮತ್ತು ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಿದೆಯಾದರೂ ಇದರ ಉದ್ದೇಶ ಅವರಿಬ್ಬರ ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವುಗಳ ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನವಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದದ ನಿಲುವಿನಿಂದ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ನೋಡುವ ವಿಧಾನಕ್ಕೂ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಸಮೂಹ ನಿಷ್ಠವಾಗಿ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ನೋಡುವ ವಿಧಾನಕ್ಕೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು ಇಲ್ಲಿನ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶ. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಅವರು ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ 'ವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾದದ್ದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವರು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಬೇಕು ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ.

"ಮನುಷ್ಯನ ಆತ್ಮವನ್ನು ಕುಬ್ಜಗೊಳಿಸುವ ದಾರಿದ್ರ್ಯ ದೈನ್ಯಗಳಿಂದ ನಮ್ಮ ಜನ ಮುಕ್ತರಾದರೆ ಸಾಕು : ಐರೋಪ್ಯ ರೀತಿಯ ಸಮೃದ್ಧಿ ನಮಗೆ ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಅದು ಮನುಷ್ಯನ ಸುಖಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವೂ ಅಲ್ಲ ಎಂಬ ದೃಢಚಿತ್ತದ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಕ್ಕೆ ವಿರೋಧ ಪಕ್ಷಗಳನ್ನು ಒತ್ತಾಯಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ? . . . . ಆದರೆ ಸಾತ್ವಿಕ ಭಾವದಿಂದ ರಾಜಕೀಯದಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತರಾದವರೆಲ್ಲ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಶ್ರಮಿಸುವುದು ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಡಿಮೆ ಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ: ಏಕಾಂತಕ್ಕೆ ಎಡೆಯಿಲ್ಲದಂತೆ ರಾಜಕೀಯ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಆಕ್ರಮಣ ಮಾಡದಂತೆ ತಡೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನ ಇಹ-ಪರ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳು ಅಗತ್ಯಗಳು ಎಲ್ಲವೂ ತಮಗೆ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿ ಅರ್ಥವಾಗುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ನಿಶ್ಚಿತ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ, ರೈತ-ಕಾರ್ಮಿಕ ಹಿತದ ಮುಂಚೂಣಿಯಲ್ಲಿರುವ ಪಕ್ಷವಾಗಿ ಕಟ್ಟುವುದು ಸಾಧ್ಯವೆಂಬ ಭ್ರಮೆಯ 'ಸೈಂಟಿಫಿಕ್ ಕಮ್ಯುನಿಷ್ಟರು' ಮನುಷ್ಯನ 'ಆಸೆಬುರುಕುತನವನ್ನು ಎಷ್ಟೆಂದರಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿಸಲೆಂದೇ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಬೆಳೆಸಲು ಹೊಂಚುವ ಕ್ಯಾಪಿಟಲಿಸ್ಟರು-ಈ ಎರಡೂ ಮನೋಧರ್ಮದವರೂ ಮನುಷ್ಯನ ಏಕಾಂತದ ಬಯಕೆಯನ್ನು ಸಂಶಯದಿಂದ ನೋಡುವವರೇ. ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಸಂಕೀರ್ಣಗೊಂಡಂತೆ ಅದನ್ನು ನಿಯಮದಲ್ಲಿಡುವ ಅಗತ್ಯ ಹೆಚ್ಚುತ್ತ ಹೋದಂತೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಖಾಸಗಿತನದ ಮೇಲಿನ ಆಕ್ರಮಣ ಅಸಹನೀಯವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಕೊಡು-ಕೊಳ್ಳುವ ವ್ಯಾಪಾರದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದನ್ನು ಏಕಾಂತದಲ್ಲಿ ಗಾಢಗೊಳಿಸಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ಶಕ್ತಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಸತ್ಯದರ್ಶನ ಮಾಡುವ ಕಲಾವಿದ, ತತ್ವಜ್ಞಾನಿ, ವಿಜ್ಞಾನಿ, ಸಂತ: ಈ ಎಲ್ಲರೂ ಪೆಡಂಭೂತದಂತೆ ಜೀವನದ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಾರಗಳನ್ನು ಆವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಹೋಗುವ ರಾಜಕೀಯವನ್ನು ಸಂಶಯದಿಂದ ನೋಡುವವರೆ."[೬]

ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಖಾಸಗಿತನದ ಮೇಲೆ ಆಕ್ರಮಣ ಮಾಡುವ ಗಾಢ ಏಕಾಂತದ ಗಳಿಗೆಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲವಾಗಿಸಿ ಬಿಡುವ ರಾಜಕಾರಣದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಿತಿಗೊಳಿಸಬೇಕು. ಅಂದರೆ ರಾಜಕೀಯಾಧಿಕಾರದ ಪ್ರಭಾವಳಿಯನ್ನು ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಬೇಕು ಎಂಬ ನಿಲುವು ಅನಂತಮೂರ್ತಿಅವರದು. ಇಲ್ಲಿರುವುದು ವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಪ್ರಶ್ನೆಯೆಂದರೆ ಆಧುನಿಕ ಯುಗದಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯಾಧಿಕಾರವನ್ನು ನಿರ್ಬಂಧಿಸುವುದು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವೇ ಎಂಬುದು ರಾಜಕೀಯವನ್ನು ಸಂಶಯದಿಂದ ನೋಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಅವರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯಕ್ಕಿಂತ ಅದನ್ನು ನೈತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುವ ಮನೋಧರ್ಮವಿದೆ. ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ನೈತಿಕತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ

ಗಾಂಧಿಯವರ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೆ ಅವರು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಹೋಗುವುದು ಇದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಲಂಕೇಶ್ ಮತ್ತು ಅನಂತಮೂರ್ತಿಅವರ ನಡುವೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಕಡಿಮೆ. ಇವರಿಬ್ಬರೂ ವ್ಯಕ್ತಿವಿಶಿಷ್ಟವಾದದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತರಾದವರು. ಗಾಂಧಿವಾದ ಕೂಡ ಒಳಗೊಳ್ಳುವುದು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನೇ. ಈ ರೀತಿಯ ನೈತಿಕ ರಾಜಕಾರಣದ ಮಾತುಗಳು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿ ಸರಿಯಾದವುಗಳೇ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವದ ಸ್ಥಿತಿಯೇ ಬೇರೆ ಇಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯಾಧಿಕಾರಿ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನತೆಯ ಸಂಬಂಧ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವಷ್ಟು ಸಡಿಲವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ರಾಜಕೀಯಾಧಿಕಾರ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಂಧಿಸಿದೆ ಪಾರ್ಥ ಚಟರ್ಜಿಯವರು ಇದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ:

"ಭಾರತದ ಬಹುಪಾಲು ಜನ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ, ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಹಕ್ಕುಗಳುಳ್ಳ 'ನಾಗರಿಕರು'. ಅವರು ಆ ಶಬ್ದದ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜದ ಸದಸ್ಯರಲ್ಲ. ಪ್ರಭುತ್ವದ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಅವರನ್ನು ನಾಗರಿಕರೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ಈ ಜನಗಳು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಹಿಡಿತದಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡವರಲ್ಲ. ರಾಜಕೀಯವೂ ಇವರನ್ನು ಹೊರಗೆ ಇಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಇವರು ದೇಶದ ಗಡಿಯ ಒಳಗಡೆಯೆ ವಾಸಿಸುವ ಜನಗಳಾದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷಗಳು ಇವರ 'ನಿಗಾ' ವಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಇವರಿಗೂ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸಂಬಂಧ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ : ಆದರೆ ಅದು ಸಂವಿಧಾನ ಬಯಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ."[2]

ಪ್ರಭುತ್ವದಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ದೇಶದ ಎಲ್ಲೆಕಟ್ಟಿನೊಳಗಡೆ ಇರುವ ಯಾವುದೇ ಮನುಷ್ಯ ಅವನು ರಾಜಕೀಯಾಧಿಕಾರದ ಫಲಾನುಭವಿಯಾಗಿರಲಿ, ಇಲ್ಲದಿರಲಿ ಅವನ ಮೇಲೆ ನಿಗಾವಹಿಸುವುದು ಅದರ ಕರ್ತವ್ಯ. ಅಧಿಕಾರದ ಹಸ್ತಗಳನ್ನು ಎಷ್ಟು ಕತ್ತರಿಸಿದರೂ ಅದು ಬೆಳೆವ, ಬೆಳೆದು ಕತ್ತಿಗೆ ಬರುವ, ಆವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ಥಿತಿ ಸಹಜವಾಗಿಯೆ ಇದೆ. ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಯಾವ ಗಂಭೀರ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಪಡೆಯದ ಜನ, ಆಗಿದ್ದಾಗ್ಯೂ ಪ್ರಭುತ್ವ ನಿಗಾವಹಿಸುವುದರಿಂದ ಮುಕ್ತರಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿಯ ಬಂಧನದ ಸ್ಥಿತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರದ್ದು ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಅದನ್ನು ಅವರು 'ಪ್ಯಾನ್ ಆಪ್ಟಿಕಾನ' ಪ್ರತಿಮೆಯ ಮುಖಾಂತರ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒಟ್ಟಾರೆ ಇಲ್ಲಿರುವ ಅಂಶವನ್ನು ತಾತ್ವೀಕರಿಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ 'ರಾಜಕಾರಣ ಎನ್ನುವುದು ಮನುಷ್ಯನ ಸರ್ವ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಆವರಿಸಿರುವ ಶಕ್ತಿ ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಯಾರಿಗೂ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿಯೆ ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವ, ಪ್ರತಿರೋಧಿಸುವ , ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವ ಸ್ಥಿತಿಯೂ ಕೂಡ ಲೇಖಕರ ಮೇಲೆ ಆವಾಹಿತವಾಗಿಯೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ಈ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ.

ಮನುಷ್ಯನ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯ ಹಿಂದೆ ರಾಜಕಾರಣದ ಆಯಾಮ ಇದ್ದೆ ತೀರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ನಿಲುವು ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತಕರು ರಾಜಕೀಯದ ಬಗ್ಗೆ ಅಯಾಚಿತವಾಗಿ ಯೋಚಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆಯೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಕನ್ನಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತಕರು ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಕುರಿತು ಚಿಂತಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅದು ಪಕ್ಷಕೇಂದ್ರಿತ, ವ್ಯಕ್ತಿ ಕೇಂದ್ರಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ರಾಜಕೀಯವನ್ನು ಒಬ್ಬ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಅವರಲ್ಲಿರುವುದು ತತ್ವಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಚಿಂತನೆ. ಇದು ಕನ್ನಡ ಚಿಂತನೆಯ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಎಷ್ಟು ಸತ್ಯವೋ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಬರಹಗಳ ಮಟ್ಟಿಗೂ ಅಷ್ಟೆ. ಅವರ

ಬರಹಗಳ ಹಿಂದಿರುವ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ಅವರೊಬ್ಬ ಕೇವಲ ಕಲಾಚಿಂತಕ ಮಾತ್ರವಾಗಿ ಇರುವುದಕ್ಕೆ ಬಿಡುವಂತಹುದಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಕಲಾ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಸೃಜನ ಶೀಲತೆ ಕೂಡ ವರ್ಗ ಸಂಬಂಧಗಳ ಜೊತೆ ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿದೆ ಎಂಬುದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ತಿಳವಳಿಕೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಕಾಲೀನ ರಾಜಕಾರಣದ ತತ್ವಹೀನತೆಯನ್ನು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜಅವರು ಮಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:

"ಪ್ರಸ್ತುತ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಮತಪೆಟ್ಟಿಗೆಯೆ ಸರ್ವ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದು ಉಳಿದೆರೆಡು ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು (ಸೆರೆಮನೆ, ಗುದ್ದಲಿ) ನಗಣ್ಯವಾಗಿಸಿದೆ. ಹಕ್ಕು, ನೀತಿ, ಆರ್ಥಿಕತೆಗಳ ನಡುವಿದ್ದ ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರೂಪದ ಕೊಂಡಿಗಳು ಇಂದು ಕಾಣಲೂ ಸಿಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷಗಳು ಚುನಾವಣಾ ಯಂತ್ರಗಳ ಮಟ್ಟಕ್ಕಿಳಿದು ಸಮಾಜದ ಎಲ್ಲ ಸಂರಚನೆಗಳು, ಕ್ಷೇತ್ರಗಳು ಹಾಗೂ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಮತಪೆಟ್ಟಿಗೆಯ ಅಡಿಯಾಳುಗಳಾಗಿವೆ : ಚುನಾವಣೆಯಲ್ಲಿ ಜಯಗಳಿಸುವುದೊಂದೆ ಪರಮ ಗುರಿಯಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ರಾಜ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಛಿದ್ರವಾಗಿ ಹೋಗಿದೆ. ಇಂಥಲ್ಲಿ ನವಉದಾರವಾದ ಹಾಗೂ ಜನಪ್ರಿಯವಾದಗಳೆರಡೂ ಪರಸ್ಪರ ಬೆರೆತು ಪೊಳ್ಳು ರಾಜಕೀಯ ಸಂಭ್ರಮವೊಂದು ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದೆ. ಇಡೀ ದೇಶದ ರಾಜಕಾರಣ 'ಒಳವರ್ತುಲ' 'ಒಳಗುಂಪುಗಳ' ಸ್ವತ್ತಾಗಿ ಹೋಗಿದೆ. ಇಂಥ ಅವನತಿಯನ್ನು ಯಾವ ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷವೂ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ, ಪ್ರತಿರೋಧಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ: ಬದಲಾಗಿ ಅದರ ಲಾಭವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಕೆಟ್ಟ ಆತುರ ಎಲ್ಲ ಪಕ್ಷಗಳಿಗೂ ಸರ್ವ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿದೆ: ಅದೊಂದು ಅಂಶದ ಬಗ್ಗೆ ಪಕ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ಸಹಮತವಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ."೮

ಇಂದಿನ ರಾಜಕಾರಣ ಅದು ಒಳವರ್ತುಲ, ಒಳಗುಂಪುಗಳ ನಡುವೆ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕಾಗಿ ನಡೆಯುವ ಸಂಘರ್ಷ. ಇಲ್ಲಿ ಯಾವ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ತೇಜಸ್ವಿಯವರ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ 'ತಾತ್ವಿಕ ರಾಜಕಾರಣದ ಆಯಾಮವೇ ಅಂತರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಇಂದು ಕಾಣೆಯಾಗಿದೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಅಸಂಬದ್ಧ ನಕಲನ್ನಾಗಿಸುವ ಉದಾರವಾದ ಜಾಗತೀಕರಣಗಳು ಇಂದು ಮೂಡಿಸಿರುವುದು ಕೇವಲ ಪೊಳ್ಳು ರಾಜಕೀಯ ಸಂಭ್ರಮವನ್ನಷ್ಟೆ. ಇಂದು ರಾಜಕಾರಣವೆಂಬುದು ಲಾಭ ಪಡೆಯುವ ಅಧಿಕಾರ ಪಡೆಯುವ ಪಂಚವಾರ್ಷಿಕ ಆಟವಾಗಿದೆ. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಕನ್ನಡದ ಯಾವುದೇ ಚಿಂತಕರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವಿದ್ದಂತಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇಕೆ ವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೆ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ನೋಡುವ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಅವರಲ್ಲೂ ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ.

"ನಾವು ಇಷ್ಟಪಟ್ಟೋ ಪಡದೆಯೋ ೨೦ ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿದ್ದೇವೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಹೇಗೆ ನಿಭಾಯಿಸುತ್ತೇವೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ನಾವೆಲ್ಲಿ ನೋಡೋಣ? ದೊಡ್ಡವರನ್ನು ನೋಡಿ ಕಲಿಯೋಣವೆಂದರೆ ಇಡೀ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ದಕ್ಷಿಣ ಆಫ್ರಿಕಾದ ಅಧ್ಯಕ್ಷನೊಬ್ಬನನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ, ಈ ಎಲ್ಲಾ ರಾಜಕೀಯ ನಾಯಕರು ಮೂರು ಅಥವಾ ನಾಲ್ಕನೇ ದರ್ಜೆ ಮನುಷ್ಯರು. ಚೈನಾದಂಥ ದೇಶದಲ್ಲೂ ಹಿಂದಿನ ಆದರ್ಶಗಳೆಲ್ಲಾ ಹೋಗಿ ರಾಜಕಾರಣ ಎಂದರೆ 'ಮ್ಯಾನೇಜ್‌ಮೆಂಟ್' ಎಂಬ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಬರುತ್ತಿದೆ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಇರುವವರು 'ಮ್ಯಾನೇಜರ್ಸ್' ಜನನಾಯಕರಲ್ಲ. ರಾಜಕಾರಣದ ಮುಖಾಂತರ ಬದುಕನ್ನು ಬದಲಾವಣೆ ಮಾಡುವ ಒಂದು ಆಸೆ ದೊಡ್ಡದಾಗಿ ಕಂಡದ್ದು ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಈ ಶತಮಾನದ ದೊಡ್ಡ ಬದಲಾವಣೆಯೆಂದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯನ್ನು ಕೊನೆಗಾಣಿಸುವ ಒಂದು ಪ್ರಯತ್ನ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಹಳ ದೊಡ್ಡ ಮನುಷ್ಯನಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿರುವುದು ಮಂಡೇಲಾ ಮಾತ್ರ."೯

ಹೋರಾಟದ ಕುಲುಮೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಂದವರು ಇಂದು ರಾಜಕಾರಣ ಮಾಡುತ್ತಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಅದನ್ನೊಂದು ಸಂಖ್ಯೆಗಳಾಟ ಎಂದು ನೋಡುವ 'ಮ್ಯಾನೇಜರ್ಸ್'ಗಳು ಇಂದು ಮುನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ. ಇವರು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಾರಷ್ಟೇ, ಕನಸಿಗಲಾರರು. ಪ್ರಸ್ತುತ ಈ ಎರಡೂ ಉಲ್ಲೇಖಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕು. ಕನ್ನಡದ ಚಿಂತಕರು ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ನೋಡುತ್ತಿರುವುದು ಅದರ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಸಂಖ್ಯೆಗಳಾಟವೆಂದು ನೋಡುವ ತತ್ಕಾಲೀನ ರಾಜಕೀಯ ತೀವ್ರ ಅಸಹನೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ತತ್ಕಾಲೀನ ರಾಜಕೀಯ ವಿಪರ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಎದುರಾಗುವಾಗ ತತ್ವಕೇಂದ್ರಿತ ಚಿಂತನೆ ಅವರ ಹಿಂದಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಅವರ ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೆ ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆಯಾಮವಿದೆ. 'ಶಕ್ತ ರಾಜಕಾರಣದ ಸ್ವರೂಪ ಅವರಿಗೆ ಅಸಹನೆ ಹುಟ್ಟಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಮನುಷ್ಯನ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆಯನ್ನು ಆವರಿಸಿರುವ ರಾಜಕಾರಣ ಅವನ ಗಾಢ ಏಕಾಂತಕ್ಕೆ ಎರವಾಗಿರುವ, ಪೊಳ್ಳು ರಾಜಕೀಯ ಸಂಭ್ರಮದಲ್ಲಿ ದಾಳಿಯಿಟ್ಟ ಪಶ್ಚಿಮದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಮಾದರಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವನ್ನು ಯಾವುದೇ ತೀವ್ರ ವಿಮರ್ಶೆಯಿಲ್ಲದೆ ಆಗು ಮಾಡಲು ಹೊರಡುತ್ತಿರುವ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳು, ಜನತಂತ್ರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ಕೇವಲ ಮತದಾನದ ಮೂಲಕ ಅರಿಯುತ್ತಿರುವ ಜನಸಮುದಾಯ, 'ಅಭಿವೃದ್ಧಿ' ಎನ್ನುವ ಮಂತ್ರಕ್ಕೆ 'ಹಸಿವಿನ ಭಾಷೆ'ಯ ಅರ್ಥವಾಗದ ರಾಜಕೀಯ ಸನ್ನಿವೇಶ, 'ರಾಷ್ಟ್ರಪ್ರಭುತ್ವ ಎನ್ನುವುದೊಂದೇ ವಾಸ್ತವ ಎನ್ನುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ಕನ್ನಡದ ಚಿಂತಕರನ್ನು ಕಾಡಿವೆ. ಅವರೆಲ್ಲ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಪ್ರತಿರೋಧಗಳು ಬಂದಿರುವುದು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೆ ರಾಜಕೀಯದ ಬಗ್ಗೆ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಎಷ್ಟೇ ವಿಷಾದವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ಜನರ ಅವಗಾಹನೆಗೆ ತರಲೇಬೇಕೆಂಬ ತಹತಹ ಕೂಡ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ರಾಜಕಾರಣ'ವನ್ನು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜಅವರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಾಗ ಅವುಗಳನ್ನು ಮುಂದಿನಂತೆ ವರ್ಗೀಕರಿಸಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಳಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ.

೧. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವ

೨. ರಾಜಕೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು

೩. ಹಿಂಸೆ

ಹೀಗೆ ವರ್ಗೀಕರಣ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಇವು ಅನೇಕ ವೇಳೆ ಒಂದರೊಳಗೊಂದು ಬೆರೆತು ಹೋಗುವ ಸಂಭವವುಂಟು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ. ನಿರ್ದೇಶಿಸುವ ರಾಜಕೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಗೆರೆ ಎಳೆದಂತೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೆ ಪ್ರಭುತ್ವದ ನೀತಿ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಬಗೆಗೆ ಹುಟ್ಟಬಹುದಾದ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿ ನೋಡುವುದು ಕೃತಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನ ಇಂಥ ಕೃತಕತೆಯನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಗೆರೆ ಎಳೆದು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸದಂತೆ ಎಚ್ಚರ ವಹಿಸಿದೆ.

೭.೧. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವ

ರಾಜ್ಯದ ಮೂಲಭೂತ ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುತ್ತ ಅದರ ಮೂಲಾಂಶಗಳನ್ನು 'ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಭೂ ಪ್ರದೇಶ, ಪ್ರಭುತ್ವ, ಪರಮಾಧಿಕಾರ, ಜನ ಸಮುದಾಯಗಳೆಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಯಾವ ಒಂದು

ಅಂಶವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅದು ರಾಷ್ಟ್ರವಾಗಲಾರದು ಎಂಬುದು ರಾಜ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದ ತಿಳುವಳಿಕೆ. ಇವುಗಳಿಂದ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದ ರಾಷ್ಟ್ರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅದರ ಪರಮಾಧಿಕಾರವನ್ನು ಚಲಾಯಿಸುವ ಹಕ್ಕುಳ್ಳ ಸಮೂಹವನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವ ಈ ರೀತಿಯ ಹಕ್ಕನ್ನು ಜನತಂತ್ರದ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಕ್ರಾಂತಿಯ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಅಥವಾ ಮತೀಯ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರದ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೆ ಪಡೆದಿರಲಿ ಅದರ ಕಾರ್ಯವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಅಂಥ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇನೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ರಾಜ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರದ ಮೂಲಭೂತ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಎಂದು ವಾದಿಸುವಾಗ ಅದರ ಇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತ್ರ ಗಮನವಿದೆ. ಆದರೆ ಇಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಭುತ್ವ ಹೀಗೆ ಇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೊಂದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ನಿಜ. ಅದರ ಇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡುವವರು ಪ್ರಭುತ್ವವು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಮಂತ್ರವೆಂದು ಹೇಳಿದುದನ್ನು ಕಂಠಪಾಠ ಮಾಡಿ ಒಪ್ಪಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಏರಿಕೆಯಾಗುತ್ತಿರುವ ಜಿ.ಎನ್.ಪಿ. (ಗ್ರಾಸ್ ನ್ಯಾಷನಲ್ ಪ್ರಾಫಿಟ್)ಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ, ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಉದಾರವಾದ-ಜಾಗತೀಕರಣವನ್ನು ಹೊಗಳುತ್ತ ಇಂಥ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹವಿತ್ತ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಮನ್ನಣೆ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಆರ್ಥಿಕತೆಯ ದೊಂಬರಾಟದ ಯಾವ ಗಂಭೀರ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನು ಪಡೆಯದ ಹಸಿವನ್ನೆ ತಮ್ಮ ಆಸ್ತಿಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಈ ದೇಶದ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಜನಸ್ತೋಮ ಇಂಥ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಕಾಣುವುದು ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ. ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪರವಾಗಿರುವ ಲೇಖಕನಿಗೆ ಭಾರತದ ತುಂಬ ತುಂಬಿರುವ ದಾನ ಶಾಸನಗಳನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಭಾರತದ ಪ್ರಭುಗಳ ಔದಾರ್ಯವನ್ನು ಕಂಡು ಅಭಿಮಾನ ಹುಟ್ಟಬಹುದು. ಅಂಥವರು ಓಲೆಗರಿಯ ಸಿರಿಗಳಲ್ಲಿ ದೇಗುಲಗಳ ಭಿತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಎಂದು ಇಂಥ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಸಾಧನೆಗಳನ್ನು ಹೊಗಳಲೂಬಹುದು. ಆದರೆ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿರುವವನಿಗೆ ಕಾಣುವುದು ಜನಸಮುದಾಯ ಕೊನೆಯವರೆಗೆ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಕೃಪಾಕಟಾಕ್ಷದಲ್ಲಿಯೆ ಬದುಕಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಸಂದರ್ಭದ ಅಪ್ರಸ್ತುತತೆ. ಈ ಎರಡೂ ರೀತಿಯ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುವ ಲೇಖಕರು ಎಲ್ಲ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಅಮೆರಿಕಾವು ವಿಶ್ವದ ದೊಡ್ಡಣ್ಣನಂತೆ ವರ್ತಿಸುತ್ತ ತನಗೆದುರಾದ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳನ್ನು ಹಲವು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಾಶಮಾಡುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಸಮರ್ಥಕರಿದ್ದಂತೆ ಅದನ್ನು ದಿಟ್ಟ ದನಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶಾಲಮಾನವೀಯತೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿರೋಧಿಸುವ ನೋಮ್‌ಚಾಮ್‌ಸ್ಕಿಯಂಥ ಚಿಂತಕರು ಇದ್ದಾರೆ.

ಹೀಗೆ ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನ ಆಯಾಮಗಳು ಇರುವಂತೆ ಅದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ, ಪ್ರತಿರೋಧಿಸುವ ಬರಹಗಾರರು ಇರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಸಮರ್ಥಕರಾದ ಇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಮಂದಿ ಬಹು ಸಂಖ್ಯಾತ ಜನಸ್ತೋಮವನ್ನು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಗಮನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಭುತ್ವದ ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಾಣುವ ಜನ ಪ್ರಭುತ್ವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ: ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ಜನಸ್ತೋಮದ ಬದುಕಿನಲ್ಲಾದ ಗುಣಾತ್ಮಕ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಮೌಲ್ಯ ಮಾಪನ ಮಾಡುವುದು ಇಂತಹ ಲೇಖಕರು ಹೀಗೆ ಬಹು ಸಂಖ್ಯಾತ ಜನರ ಬದುಕಿನ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಅವರ ಪರವಾಗಿ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಕ್ರಮ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ವಿಧಾನ. ಈ

ವಿಧಾನದಿಂದ ನೋಡುವುದರಿಂದಲೇ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅಂಥವರಿಗೆ ಪ್ರಭುತ್ವದ ನಿರ್ಮಾಮದ ಮುಖಗಳು ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಅವರಿಗೆ ಇದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು ಉದಾರ-ಮಾನವತಾವಾದದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಾದ ಒಂದು ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯೆ ಸೂಚಿಸುವುದು ಸೂಕ್ತವಾದುದು. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಜನಸಮುದಾಯದ ಪರವಾಗಿಯೆ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಬುನಾದಿಯ ಮೇಲೆಯೆ ಅಧಿಕಾರ ಪಡೆದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದು ಬಲಿಷ್ಠ ಪ್ರಭುತ್ವವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಾಗ ಅದರ ಕೇಂದ್ರಿಕೃತ ಅಧಿಕಾರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅವರು ಅನುಮಾನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಕೇಂದ್ರಿಕೃತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೇಳುವ ಗಾಂಧೀವಾದ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಾಗ ಪಕ್ಷದ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬ ಅದರ ವಿಫಲತೆಯನ್ನು ಕಣ್ಣು ಪಟ್ಟಿ ಹಾಕಿದ ಕುದುರೆಯಂತೆ ಗಮನಿಸದೇ ಹೋಗುವ ವಿಧಾನ ಅವರಲ್ಲಿಲ್ಲ. ತಾನು ಒಪ್ಪಿದ ಸಿದ್ಧಾಂತದಾಚೆಗೂ ಇರಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವ ಕ್ರಮ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಇದನ್ನು 'ಸೃಜನಶೀಲ ಅನುಸಂಧಾನ'ದ ವಿಧಾನ ಎನ್ನಬಹುದು. ಅವರ ವಿಧಾನ ಕಟ್ಟರ್ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದುದು. ಆದರೆ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಭೌತಿಕ ವಿಧಾನದ ಚಲನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡದ್ದು.

ಈ ಹಿಂದಿನ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದಾಗ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳಿಗೆ ಭಿನ್ನ ಸ್ವರೂಪಗಳಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವದ ಭಿನ್ನ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಎರಡು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಒಂದು ಬಲಿಷ್ಠ ಕೇಂದ್ರಿಕೃತ ಪ್ರಭುತ್ವವಾದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಬಲಿಷ್ಠವಲ್ಲದ ವಿಕೇಂದ್ರಿಕೃತ ಪ್ರಭುತ್ವ. ಇಂಥ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳ ಭಿನ್ನ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾದ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರಲ್ಲಿನ ವಿಭಿನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ನೋಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಮಂಡಿಸುವ ಅಂಥ ರಾಷ್ಟ್ರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಮುಂದೆ ಗಮನಿಸಬಹುದು:

"ಹಿಂದೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿಗಳ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಇದರೊಳಗೆ ಆಂತರಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೂ ಒಟ್ಟು ಒತ್ತಾಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಸಾಮ್ಯವಿದೆ. ವಿವೇಕಾನಂದ, ತಿಲಕ್ ಮುಂತಾದವರು ಮೂಲ ಪುರುಷರಾಗಿರುವ ಈ ಆಲೋಚನ ಕ್ರಮ ಭಾರತೀಯ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಕ್ಲೈಬ್ಯ ಅಥವಾ ಕ್ಲೀಬತ್ವ ಆಳವಾಗಿ ಬೇರೂರಿದೆ ಎಂದು ನಂಬುತ್ತದೆ. ಇವರಿಗೆ ಅದನ್ನು ಕಂಡರೆ ಭಯ, ತಿರಸ್ಕಾರ, ವೀರ್ಯವತ್ತಾದ ಭಾರತವನ್ನು ಅದು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅವರಿಗೆ ಭಯ. ಅನೇಕ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರಿಗೂ ಭಾರತದ ಬಗ್ಗೆ ಇದೇ ರೀತಿಯ ಭಯ ಇತ್ತು ಎಂಬುದು ಇನ್ನಷ್ಟು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ತೆರೆಯುತ್ತದೆ. ಆಗಿನ ಪಶ್ಚಿಮಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತಿದ್ದುದು 'ವೀರ್ಯಾವತ್ತಾದ' ರಾಜಕಾರಣದ, ಶೌರ್ಯಾಧಾರಿತ ರಾಜಕಾರಣದ ಪರಿಭಾಷೆ, ರಕ್ತ ಚೆಲ್ಲುವುದು, ಕೊಲ್ಲುವುದು, ಕೊಲ್ಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ನಿರ್ಮಾಣದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಅನಿವಾರ್ಯ ಎಂದು ಅವರು ನಂಬಿದ್ದರು. ಈ ಬಗೆಯ ಕ್ಷೇತ್ರ ಭಾರತವನ್ನು ಕಂಡರೆ ಅವರಿಗೆ ಭಯವಿಲ್ಲ."

"ಗಾಂಧಿಯ ರಾಷ್ಟ್ರ ಕಲ್ಪನೆ ಮೇಲಿನದ್ದಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ಣ ವಿರುದ್ಧ ದಿಕ್ಕಿನಿಂದ ಹೊರಟಿದೆ. ಗಾಂಧಿ ತನ್ನನ್ನು ಅರ್ಧನಾರೀಶ್ವರ ತತ್ವ ಪ್ರತೀಕದ ಜತೆಗೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ಒಟ್ಟು ಜೀವನ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ನಾಗರಿಕತೆಯ ನಿರ್ಮಿತಿಗೂ

ಹಬ್ಬುವಷ್ಟು ಸಾಂಕೇತಿಕತೆ ಪಡೆದಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿಗತನ ಎನ್ನುವುದು ಅವಮಾನಕಾರಿ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಮಾನವತೆಯ ಸಾರರೂಪ ಅದು. ಹಾಗೆಯೇ ಅಹಿಂಸೆ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಮೌಲ್ಯ. ಈ ನಾಡನ್ನು ಮತೀಯ ಹಿಂಸೆಯಿಂದ ನಾಶವಾಗದಂತೆ ಕಾಪಾಡಿರುವುದು ಈ ಮೌಲ್ಯಗಳೇ ಎನ್ನುವುದು ತುಂಬ ಮುಖ್ಯ. ಬಲಿಷ್ಠ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಇದು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ."[೧೦]

ಮೇಲಿನ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ಎರಡು ಭಿನ್ನ 'ರಾಷ್ಟ್ರ'ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿವೆ. ಇವು ಪ್ರಭುತ್ವದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಹಿಂದೆ ಸೂಚಿಸಿದ ಎರಡೂ ಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಮೊದಲನೆ ಉಲ್ಲೇಖ ಕೇಂದ್ರೀಕೃತ ಬಲಿಷ್ಟ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡರೆ ಎರಡನೆಯದು 'ವಿಕೇಂದ್ರಿಕೃತ ಬಲಿಷ್ಟವಲ್ಲದ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಬಯಸುವಂಥದ್ದು. ಕುತೂಹಲದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಫ್ಯಾಸಿಸ್ಟ್ ಮತ್ತು ಕಮ್ಯುನಿಸ್ಟ್ ತತ್ವಗಳ ನಡುವೆ ಅಗಾಧ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದ್ದರೂ ಅಥವಾ ಅವೆರಡೂ ಆತ್ಯಂತಿಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಅವೆರೆಡು ಬಯಸುವುದು ವೀರ್ಯವತ್ತಾದ, ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ನಿರ್ಮಾಣದ ಕೇಂದ್ರಿಕೃತ ಪ್ರಭುತ್ವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನೆ. ಆಧುನಿಕ ಬಲಿಷ್ಠ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಲಾಂಛನಗಳಾದ ಬೃಹತ್ ಸೇನೆ, ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಆ ಎರಡೂ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿವೆ. ಆದರೆ ಎರಡನೆಯ 'ಗಾಂಧಿ ರಾಷ್ಟ್ರ ಕಲ್ಪನೆ'ಯಲ್ಲಿರಬಹುದಾದ 'ಬಲಿಷ್ಟವಲ್ಲದ ವಿಕೇಂದ್ರಿಕೃತ ಪ್ರಭುತ್ವ' ಸೈನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನಾಗಲಿ ಹಿಂಸೆಯನ್ನಾಗಲೀ ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ.

ಪ್ರಭುತ್ವದ ಈ ಎರಡು ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಸೆಳೆತವಿರುವುದು ಎರಡನೆಯದರ ಕಡೆಗೆ, ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಕೂಡ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವ ಎನ್ನುವ ಸಂರಚನೆಯೆ ಒಂದು ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಸಂರಚನೆ. ಅದು ಒಕ್ಕೂಟ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿನ ಬಹುಮುಖಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಏಕಾಕೃತಿಯಾಗಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲವೆ ಅಂಥ ಬಹುಮುಖತೆಯನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಕೇಂದ್ರೀಕೃತ ಪ್ರಭುತ್ವ ಅದು ಮತೀಯವಾದುದಾಗಿರಲಿ ಅಥವಾ ಕಮ್ಯುನಿಸ್ಟ್ ಮಾದರಿಯದಾಗಿರಲಿ ಈ ಬಹುಮುಖತೆಯ ನಾಶ ಸಹಜವಾದುದಾಗಿದೆ. ಸ್ಟಾಲಿನ್‌ನ ರಷ್ಯಾದಲ್ಲಾದ ಪರಿವರ್ತನೆ ಇಂಥದ್ದೆ. ಹಿಂದೂಮತೀಯ ವಾದಿಗಳು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹಠದಿಂದ ಸಾಧಿಸಹೊರಟಿರುವುದು ಇದನ್ನೆ. ಅದು ಭಿನ್ನತೆಗಳ ನಿರ್ನಾಮ. ಇಂಥ ಭಿನ್ನತೆಗಳು ಭಾರತದಂಥ ಬಹುಮುಖಿ ಪರಂಪರೆಯ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಉಂಟಾಗಬಹುದಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಶೂನ್ಯದ ಅನಾಹುತವನ್ನು ಅರಿತಿದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವರು ಇಂಥ ಬಲಿಷ್ಠ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಅಗತ್ಯತೆಯನ್ನೆ ಅಲ್ಲಗೆಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ಸೂಚಿಸಿದ 'ಸೃಜನಶೀಲ ಅನುಸಂಧಾನ'ದ ವಿಧಾನ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಅಪರಿಮಿತ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು 'ಪ್ಯಾನ್ ಆಪ್ಟಿಕಾನಾ' ದ ಪ್ರತಿಮೆಯನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ಅವರು ವಿವರಿಸುವುದು ಮುಂದಿನಂತೆ : ಮೇಲೊಂದು ಗೋಪುರ, ಅದರ ಸುತ್ತ ಚಿಕ್ಕ ಗೂಡುಗಳಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯರಿರುತ್ತಾರೆ. ಪರಸ್ಪರ ಸಂಪರ್ಕವಿರದ ಮಂದಿ ಅವರು ಆ ಎತ್ತರದ ವಾಚ್ ಟವರ್ ಮೇಲೆ ಒಬ್ಬ, ಬರೀ ಒಬ್ಬ ಸುತ್ತ ತಿರುಗುತ್ತಿರುವ ಫ್ಲಡ್‌ಲೈಟ್ ಬೆಳಕಲ್ಲಿ ಉಳಿದವರ ಮೇಲೆ ನಿಯಂತ್ರಣ ಸಾಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಫ್ಲಡ್‌ಲೈಟ್ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಆ ಚಿಕ್ಕ ಗೂಡುಗಳ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಬಂಧಿ, ಅವರ ನಡಿಗೆ ಗರ ಬಡಿದವರ ಹಾಗೆ, ನನ್ನ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಇದು ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು

ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಗಳೆರಡಕ್ಕೂ ರೂಪಕವೇ ಎಂದು ತಮ್ಮ 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರಿಗೆ ಸಂಪರ್ಕವಿರದಂತೆ ಮಾಡಿದ್ದರೂ ಎಲ್ಲರಿಗಿಂತ ಮೇಲೆ ವಾಚ್ ಟವರ್ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುವವನು ಮಾತ್ರ ಎಲ್ಲರ ಮೇಲೂ ನಿಗಾ ವಹಿಸಬಲ್ಲವನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಈ 'ನಿಗಾ' ವಹಿಸುವಿಕೆ ಅಪೇಕ್ಷಣೀಯ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳುವಂತಿಲ್ಲ. ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪಾಲಿಸಿಯೆ ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಪೋಲಿಸಿಂಗ್‌ನಿಂದ ಜನತೆ ತಮ್ಮ ಚಲನಚಲನವನ್ನು ಮರೆಮಾಚಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾಗಿರುವ ಅಧಿಕಾರದಿಂದ ಸಮಾಜದ ಯಾವ ಭಾಗವು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಅವರಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಕತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ಇದೇ ರೀತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ.

"ಪ್ರಭುತ್ವ ಸೀಮಿತವಾಗಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮೇಲಿನಂತೆ ಪರಿಭಾವಿಸಬಹುದಿತ್ತೇನೋ ಅವತ್ತು ಕೂಡ ಹೊರಗಿನಿಂದ ಒಳಗಿನದನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸುಲಭದ ವಿಷಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಭಗವಂತ ಮಾತ್ರ ನನ್ನೊಡೆಯ ಎಂದು ತಿಳಿದವನ 'ಉತ್ತಮ ಪ್ರಭುತ್ವ ಲೊಳಲೊಟ್ಟೆ' ಎಂಬ ಉದ್ಗಾರ ಆಕರ್ಷಕವಾದದ್ದು. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ ಟೆಕ್ನಾಲಜಿಯಿಂದಾಗಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಶಕ್ತಿ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾಗಿರುವ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ, ಧರ್ಮ, ಮತ, ಕಲೆ ಅನುಭಾವ ಯಾವುದೂ ಬಚ್ಚಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ ಗೂಡಾಗಲಾರವು. ಪ್ರಜಾತಂತ್ರದ ಸವಾಲೆಂದರೆ ಈ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಹೇಗೆ ಪಳಗಿಸಬಹುದು ಎಂಬುದು, ಅದನ್ನು ಪಳಗಿಸದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ರಾಜಕೀಯ ನಮ್ಮ ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ ಕ್ಷೇತ್ರವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದೇ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಮಾರ್ಗವಿಲ್ಲ."[೧೧]

ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಮತ್ತು ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಜೊತೆಗೆ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಾಗಿರುವುದು ಆಕಸ್ಮಿಕವಲ್ಲ. ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಇಂದು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಜೊತೆಗೆ ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡಿರುವ ಸಂಬಂಧ ಅಂಥದ್ದು. ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಜನರ ಬದುಕನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿದ್ದಕ್ಕಿಂತ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಕೈಯನ್ನು ಬಲಪಡಿಸಿದ್ದೇ ಹೆಚ್ಚು. ವಿಜ್ಞಾನ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಗಳಿಗೆ ಕುಲ–ಜಾತಿ–ಜನಾಂಗ ದೇಶ–ಭಾಷೆಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಎಷ್ಟೇ ಬಡಬಡಿಸಿದರೂ ಅದು ತೋರಿಕೆಯ ಮಾತಷ್ಟೆ. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ವಿಜ್ಞಾನಗಳ ಪರಿಣಾಮ ಒಂದೇ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. ಇವೆರೆಡರ ಪರಿಣಾಮವು ಸೂಕ್ಷ್ಮಾಧಿಕಾರದ ರೂಪಗಳನ್ನು ಬಲಪಡಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುವುದೇ ಆಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಅವರ ನಿಲುವು.

ಒಂದು ಕಡೆ ಪ್ರಭುತ್ವ ಎಲ್ಲರ ಮೇಲೆ ನಿಗಾವಹಿಸಿ ತನ್ನ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಜನಗಳನ್ನು ಮಣಿಸುತ್ತಾ ಹೋಗುವಾಗ ಜಾತಿ, ಧರ್ಮ, ಕಲೆ, ಅನುಭಾವಗಳ್ಯಾವುಗಳು ಅದರಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಾರ್ಗಗಳಾಗಲಾರವು ಎಂಬುದು ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ನಿಲುವು. ಇಬ್ಬರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿ ಅಧಿಕಾರದ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದೇ ರೀತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಆದರೆ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರಲ್ಲಿ ಅಂಥ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಪಳಗಿಸಿ ನಮ್ಮ ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಹಂಬಲವಿದೆ. ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಅಧಿಕಾರದ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಕತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡವರೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಶಕ್ತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಇದೇ ರೀತಿಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ. ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ನಂತರದ ಅವರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಪಲ್ಲಟಗೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಪ್ಯೂಕೋನ

ಅಧಿಕಾರ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚಿಸುತ್ತ ಅವರು ಇಡೀ ಪಶ್ಚಿಮಕ್ಕೆ ಆವರಿಸಿರುವ ಅಧಿಕಾರದ ಸರ್ವವ್ಯಾಪಕತೆಯ ಬಗೆಗಿನ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ:

"ಫ್ಯೂಕೋನ ಅಧಿಕಾರ ಮೀಮಾಂಸೆಗೂ ಇರುವ ಪ್ರಮುಖ ಸಮಸ್ಯೆ ಇದೆ. ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಉನ್ನತ ರೂಪಗಳು ಬೆಳೆದ ಕ್ರಮಗಳ ಕಾರಣಕ್ಕೋ ಏನೋ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಅಧಿಕಾರ ಸರ್ವವ್ಯಾಪ್ತಿಯಾದದ್ದು ಎಂಬ ಗ್ರಹಿಕೆ ಫ್ಯೂಕೋನದು. ಪಶ್ಚಿಮದ ರಾಜಕೀಯ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲೂ ಇದು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಪುನರಾವರ್ತನೆಯಾಗುವ ಆಶಯ. ಅರ್ವೆಲ್ಲನಿಗೆ ಮಾತ್ರ 'ದೊಡ್ಡಣ್ಣ ಕಣ್ಣಿಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ' ಎಂದು ಬರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯ. 'ಪ್ಯಾನ್ ಆಪ್ಟಿಕಾನಾ' ಯಂತ್ರದ ಇನ್ನೊಂದು ಮಾದರಿಯೇ ಇದು. 'ಅರಸನ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬೀಳಬಾರದು' ಎಂಬ ಕನ್ನಡದ ಗಾದೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಹಗಲುಗನಸಿನಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹೃದಯದಲ್ಲಿಯೇ ಅರಸನ ಕಣ್ಣಿದೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಪಶ್ಚಿಮದ್ದು. ಪ್ರಭುತ್ವದ ಅಧಿಕಾರದಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಬಚ್ಚಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲು ಗೂಡುಗಳೇ ಇಲ್ಲ, ಗವಿಗಳೇ ಇಲ್ಲ, ಬಿಲಗಳೇ ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ಭಯ ಪಶ್ಚಿಮದ ರಾಜಕೀಯ ತತ್ವಕ್ಕೆ ತುಂಬಾ ಸಹಜ. ಹೈಡೆಗರ್ ಕೂಡ ಈ ಬಯಲು ಬಿಲಗಳ ರೀತಿಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಮಾತನಾಡುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರಭುತ್ವದ ಅಧಿಕಾರವೆಂದರೆ ಬಟಾ ಬಯಲು, ಬಯಲಿನಿಂದ ಪಾರಾಗಲು ಬಿಲಗಳೇ ಮಾರ್ಗ. ಈ ಬಿಲದ ರೂಪಕ ಫ್ರೆಂಚ್ ಸಾಹಿತಿ ಜೀನೆಯಲ್ಲೂ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಏನಿದ್ದರೂ ಇವೆಲ್ಲ ಬಯಲಿನಲ್ಲಿರುವ ಬಿಲಗಳು ಈ ಬಿಲ ಕಾವ್ಯವಾಗಬಹುದು, ಕಲೆಯಾಗಬಹುದು, ವಿಶಿಷ್ಟ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವಾಗಬಹುದು, ರೂಢಿ ವಿರೋಧಿ ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮವಾಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಪ್ರಭುತ್ವದ ನುರಿತ ಬೇಟೆಗಾರನ ಕೈ ಎಂಥ ಬಿಲದೊಳಕ್ಕೂ ಕೈ ಹಾಕಿ ಅಡಗಿ ಕೂತಿದ್ದನ್ನು ಹಿಡಿಯಬಹುದು."[೧೨]

ಇಡಿ ಪಶ್ಚಿಮದ ಚಿಂತನೆಯ ತುಂಬ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಅಧಿಕಾರದಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ ಬಿಲಗಳು ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ಅಂಶದ ಬಗ್ಗೆಯೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತಿದೆ. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಪಳಗಿಸಬೇಕೆಂಬ ಹಂಬಲವಿದ್ದರೂ ಪ್ರಭುತ್ವದ ವ್ಯಾಪಕ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಸಮ್ಮತಿಯೆ ಇದೆ. ಅರಸನ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬೀಳದಂತೆ ಬದುಕುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಇದು. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜಅವರಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಒಂದು ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಈ ನಂಬಿಕೆಯಿತ್ತು. ಆದರೆ ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅವರ ಚಿಂತನೆ ಬೇರೆಯ ಕಡೆ ಮುಖ ಮಾಡಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ವಸಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಗಳ ಪ್ರಭಾವ ಕಾರಣವಾಗಿರುವಂತಿದೆ. ವಸಾಹತು ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಒಟ್ಟಾರೆ ಮಿತಿಯೆಂದು ಅವರು ವಾದಿಸುವುದು ಅದಕ್ಕೆ ಸೋತವನ ಅಂತಃವಿಸ್ತಾರದ ಕಲ್ಪನೆಯೆ ಇಲ್ಲ ಎಂದು. ಯಜಮಾನರ ಅಯಸ್ಕಾಂತದ ಪರಿಧಿಯ ಆಚೆಗೂ ತೊತ್ತಿಗೆ ಅಸ್ತಿತ್ವವಿದೆ ಎಂಬ ನಿಲುವು ಮಾತ್ರ ಪಶ್ಚಿಮಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತದೆ. ಪಶ್ಚಿಮವು ಪ್ರಭುತ್ವಾಧಿಕಾರವನ್ನು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಅವರು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ.

"ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಭೌತಿಕ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿದಷ್ಟೂ ಸಾಮಾನ್ಯರ ಶಕ್ತಿಯ ನಿರಾಕರಣೆಯ ಅಪಾಯಗಳು ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಫ್ಯೂಕೋ ತನ್ನ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯನ್ನು ದಾಟಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನದಾರೂ ಹೆಚ್ಚು ಸಾರಿ ಭೌತಿಕ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪರಿಭಾಷೆಗಳ ಆತ್ಯಂತಿಕತೆಗೆ ಬೀಳುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ಗೆದ್ದವರ ಆಳುವವರ ಅಧಿಕಾರ ಹೆಚ್ಚು ತೀವ್ರವಾಗುತ್ತ ಹೋದಂತೆ ಸೋತವನ ಶಕ್ತಿಯ ನಿರ್ವಚನವೂ ಅದರ ಸಂಬಂಧದಲ್ಲೇ ಆಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಸೋತವರ ಅಂತಃ ವಿಸ್ತಾರದ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಸೀಮಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಸೋತವರ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯ ಬಹುಮುಖಿ ಆಯಾಮಗಳು ಕುಗ್ಗುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ದಲಿತರ

ಬದುಕನ್ನು ಸವರ್ಣೀಯರ ಅಧಿಕಾರದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಕೂಲಿಕಾರ ವರ್ಗದ ಬದುಕನ್ನು ಬಂಡವಾಳದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಸ್ತ್ರೀಯರ ಬದುಕನ್ನು ಪುರುಷಾಧಿಕಾರದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತ ಹೋಗುವ ಅಪಾಯಗಳೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿವೆ.

ಶೋಷಿತ ವರ್ಗಗಳ ಶಕ್ತಿ ಎನ್ನುವುದು ಆಳುವ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ತೋರಿಸುವ ಪ್ರತಿರೋಧ ಎಂಬರ್ಥಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಬಾರದು. ಅದು ವಿಷ್ಣು ಶಕ್ತಿ ವಿರುದ್ಧ ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ತಿರುಗಿಬಿದ್ದ ಜಯ-ವಿಜಯರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಂತೆಯೆ ಆಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಅದು ವಿಷ್ಣು ಶಕ್ತಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಹತ್ತಿರವಾದ ಮಾರ್ಗವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ನಿಜವಾದ ಶೋಷಿತ ಶಕ್ತಿಯ ನಿರ್ವಚನವೆಂದರೆ ಆಳುವ ವಿಷ್ಣು ಶಕ್ತಿಯ ದೂರದ ಜಗತ್ತಿನ ವಿವರ ಆಗಬೇಕು. ಅಂದರೆ ಪ್ರತಿರೋಧಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು ಸ್ವಾಯತ್ತ ಶಕ್ತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವಾಧಿಕಾರದ ಆಯಸ್ಕಾಂತದ ಹೊರಗಡೆ ಇದ್ದು ಸ್ವಂತ ಶಕ್ತಿ ವಲಯವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಸಮಗ್ರಗೊಳಿಸಿರುವ ವಿಧಾನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಗಮನವಿರುತ್ತದೆ."[೧೩]

ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪ್ರಭಾವಲಯದಲ್ಲಿಯೆ ಶೋಷಿತನನ್ನು ನೋಡುವ ನೆಲೆಯು ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾದುದು. ಸೋತವನ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುವುದು ಕೇವಲ ಪ್ರತಿರೋಧದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಬದಲಿಗೆ ಅದು ಸ್ವಾಯತ್ತ ಶಕ್ತಿಯ ವಿವರಣೆಯಾಗಬೇಕು. ಪ್ರಭುತ್ವದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೆ ದಮನಿತರನ್ನು ನೋಡುವ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಯತ್ನ ಸಮರ್ಪಕವಾದುದಲ್ಲ ಎಂಬ ನಿಲುವು ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರದು. ದಮನಿತ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮದೆ ಆದ ಅಂತ:ವಿಸ್ತಾರವಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಬಹುದಾದರೂ ಅದನ್ನು ಆಳುವ ವರ್ಗಗಳ ದೂರದ ಜಗತ್ತಿನ ವಿವರಣೆಯಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು ಎಂಬುದು ಸಮರ್ಪಕವಲ್ಲ. ದಮನಿತ ಸಮುದಾಯದ ಪ್ರತಿರೋಧ ಮತ್ತು ಆಳುವ ವರ್ಗಗಳ ದಮನದ ಸ್ಪಷ್ಟ ಅರ್ಥ ಗ್ರಹಿಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು ಅವೆರಡನ್ನು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿದಾಗ ಅವೆರೆಡು ಲೋಕಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವೇ ಇಲ್ಲದ ದೂರದ ಜಗತ್ತುಗಳಾಗಿದ್ದರೆ ಅಲ್ಲಿ 'ಶೋಷಣೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೆ ಮೂಡುವುದಿಲ್ಲ. 'ಕನಸಿನ ಕೋತಿಯನ್ನು ಕೊಲ್ಲಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜಅವರ ನಿಲುವು ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ 'ಗುಲಾಮನಾಗಿರುವ ಚಂದ್ರಕೀರ್ತಿ'ಯನ್ನು ಗಮನಿಸದೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಈ ದೇಶದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮನಸ್ಸು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿ ಕಾಣದುದನ್ನು ಅರಸುವ ಬಗ್ಗೆ ಸಾವಿರ ಕತೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. 'ತಾವರೆ ಮತ್ತು ಸೂರ್ಯ' ಎನ್ನುವ ಕತೆಯನ್ನು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ವಿಧಾನದ ಮಿತಿ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

'ಕನಸಿನ ಕೋತಿಯನ್ನು ಕೊಲ್ಲಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ' ಎನ್ನುವ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜಅವರಿಗೆ ತಾವರೆಯ ಆಕಾಶಗಾಮಿ ತನವು ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿಯೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಗುಲಾಮನಾಗಿರುವ ಚಂದ್ರ ಕೀರ್ತಿಯ ಭೌತಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕಿಂತ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಮೀರಿ ನಿಲ್ಲುವ ಮಾನಸಿಕ ಪ್ರತಿಭೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುವಂತೆ ಕೆಸರಿನಲ್ಲಿರುವ ಕಮಲದ ಆಕಾಶಗಾಮಿ ಮಾನಸಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಲೇಬೇಕು. ಅದರೆ ಈ ಮಾನಸಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ವಿಧಾನ ಭೌತಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಮರೆತಾಗ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಭೌತಿಕವಾದದ ಲೋಕ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಾಗ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರಿಗೆ ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಆದರೆ ಭವಿಷ್ಯದ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿರುವ ಅಮೃತವನ್ನು ಶೋಧಿಸುವಾಗಲೂ ಗರುಡಕ್ಕೆ ನೆಲದಲ್ಲಿ ಹರಿವ ಹಾವಿನ ಬಗ್ಗೆ ಗಮನವಿರಬೇಕೆನಿಸಿತ್ತು. ಇಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡದೆ ಭವಿಷ್ಯಕ್ಕೆ ಹಾತೊರೆಯುವ ಸಂಕೀರ್ಣ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವಿತ್ತು.

ಆದರೆ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಅವರು ಸಂಕೀರ್ಣತೆಗೆ ಬದಲಾಗಿ ಏಕಮುಖಿಯಾಗಿ ನೋಡುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆಯೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಮೊದಲ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಆಕಾಶಗಾಮಿಯಾದ ತಾವರೆಯ ಮಾನಸಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಕೊಡುವ ಮಹತ್ವವೇ ಅದು ಕೆಸರಿನಲ್ಲಿರಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಒತ್ತಡಕ್ಕೂ ಸಿಗುತ್ತಿತ್ತು. ಹೀಗಾದಾಗ ದಮನಿತರ ಶಕ್ತಿಯ ಅಂತ: ವಿಸ್ತಾರದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಅಮಾನುಷ ಹಸ್ತದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ 'ಅಮೃತ ಮತ್ತು ಗರುಡ' ಸಂಕಲನದ ಲೇಖನಗಳು ಇಂಥ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡಿವೆ ಕೂಡ. ಆದರೆ 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ' ಕೃತಿಯ ವೇಳೆಗೆ ಅದು ಬದಲಾಗಿರುವುದು ಮೇಲಿನ ಉಲ್ಲೇಖದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಪ್ರಭುತ್ವದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ದಮನಿತರ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸಬಾರದೆನ್ನುವ ಅವರ 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನದ ತಿಳುವಳಿಕೆ' ಪ್ರಭುತ್ವದ ನಿರ್ನಾಮದ ಮುಖದ ಕಡೆಗೆ ಗಮನ ಹರಿಸದಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

ಹಾಗೆಂದು ಪ್ರಭುತ್ವದ ನಿರ್ನಾಮದ ಮುಖದ ಅರಿವು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರಿಗೆ ಇಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ. ಬಲಿಷ್ಠ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಅವರು ಸಕಾರಣವಾಗಿಯೆ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆರೆಸ್ಸೆಸ್‌ನಂಥ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಒತ್ತಾಯಿಸುವ 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕೇಂದ್ರಿಕೃತ ಪ್ರಭುತ್ವ'ವನ್ನು ಅವರು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ವದೇಶಿಯನ್ನು ನಿತ್ಯಮಂತ್ರವಾಗಿ ಜಪಿಸುವ ಈ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಬಯುಸುವುದು ಪಶ್ಚಿಮದ ಮಾದರಿಯ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನೆ. ಸೇನಾಬಲ ನಿರ್ಮಾಣ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ಉಪಭೋಗವಾದ, ಏಕರೀತಿಯ ಧರ್ಮ (ಸಂಸ್ಕೃತಿ) ಬಲಿಷ್ಠ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ಪಶ್ಚಿಮದ ರಾಷ್ಟ್ರ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ. ಮತೀಯ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಒತ್ತಾಯಿಸುವುದು ಇದೇ ರೀತಿಯ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು. ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಸಂದೇಹಿಸುವ ಅಥವಾ ಅದರ ದಮನದ ಮುಖಗಳನ್ನು ಅರಿತ ಮನಸ್ಸು ಮಾತ್ರ ಇಂಥ ವಾದದಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ರಾಜಕೀಯ ಜನಾಂಗಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣ ಹಗೆಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ನಿಲುವು ಇಂಥ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದಲೇ ಬಂದದ್ದು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳ ಬಗೆಗೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರಲ್ಲಿದ್ದ ನಿಲುವುಗಳು ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರಲ್ಲೂ ಪ್ರತಿಧ್ವನಿಯಂತೆ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಪ್ರಭುತ್ವದ ಒತ್ತಡವಿಲ್ಲದೆ ಸಭ್ಯ ಸಮಾಜವೊಂದರ ನಿರ್ಮಾಣದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡುತ್ತ ಅವರು ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳು ಹೀಗಿವೆ:

"ಪ್ರಭುತ್ವದ ಯಾವ ಒತ್ತಡವೂ ಇಲ್ಲದೆ ಸಭ್ಯ ಸಮಾಜವನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಎನ್ನುವ ಹುಡುಕಾಟದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ನಿರಂತರವಾದ ಹುಡುಕಾಟ ಇದು ಎಷ್ಟೆಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತದೋ ಅಷ್ಟಷ್ಟು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಅಗತ್ಯ ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಅಗತ್ಯ ಕಡಿಮೆ ಆಗುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತ ಹುಡುಕಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅದು ಜಾತಿ ಪದ್ಧತಿಯಾಗುವಷ್ಟಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿತು. ಅದು ಒಳಗಿನ ಸತ್ವವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿತು ಗ್ರಾಮಗಳು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್‌ರಂಥವರಿಗೆ ನರಕಗಳಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿದವು. ನಗರೀಕರಣವೇ ದಲಿತರ ವಿಮೋಚನೆಯ ಹಾದಿಯಂತೆ ತೋರಿತು ನೆಹರೂ ಅಂಥ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೇ ಬಲಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಮನುಷ್ಯರ ನಡುವಿನ ಎಲ್ಲ ಭಿನ್ನತೆಗಳನ್ನು ತೊಡೆಯಬಹುದು ಎಂದು ಕನಸು ಕಂಡರು. ತಮಾಷೆಯೆಂದರೆ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೂ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಬಲಪಡಿಸಿದವು. ಎಲ್ಲ ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷಗಳೂ ಇದೇ

ಹಾದಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. ಹುತಾತ್ಮರಾಗಲು ಹೊರಟ ನಕ್ಸಲರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿರುವುದೂ ಇದೇ. ನಾವೀಗ ಈ ಸ್ಥಾಪಿತ ಚಿಂತನಾ ವಿಧಾನಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಯೋಚಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಇಂತಹ ಚಿಂತನೆಗಳು ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ, ಲೇಖಕರಲ್ಲಿ, ದೇವರನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸುವ ಸಂತರಲ್ಲಿ, ಪ್ರೇಮಿಗಳಲ್ಲಿದೆ. ನಮ್ಮ ಪರಿಸರ ಚಳುವಳಿಗಳು, ನೈಸರ್ಗಿಕ ಕೃಷಿ, ಜೈವಿಕ ಕೃಷಿಯ ಆಂದೋಲನಗಳು ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಭಿನ್ನ ಚಿಂತನೆಯ ಸುಳಿವುಗಳು ಕಾಣಿಸುತ್ತಿವೆ."[೧೪]

ಈ ಅಧ್ಯಾಯದ ಮೊದಲಲ್ಲಿಯೆ ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಮತ್ತು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಬಂದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಇವು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜರ ಮಾತುಗಳೂ ಆಗಬಹುದೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರಲ್ಲಿ ಜಾತಿ, ಧರ್ಮ, ಮತ, ಕಲೆಗಳ್ಯಾವುವು ಪ್ರಭುತ್ವದಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಾರ್ಗಗಳಾಗಲಾರವು ಎಂಬ ನಿಲುವಿದ್ದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಕಡಿಮೆ ಮಾಡಬಲ್ಲ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂಗತಿಗಳಾಗಿ ಕಾಣಹತ್ತಿವೆ. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಪ್ರಸ್ತುತ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು 'ಅಸಾಧ್ಯತೆಯ ಕಡೆಯಿಂದ ಸಾಧ್ಯತೆಯ ಕಡೆಗಿನ ಚಲನೆ' ಎಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಆದರೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್ ಅವರಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ನಿರ್ನಾಮದ ಮುಖದ ಬಗೆಗಿನ ತಿಳಿವಿನ ಜೊತೆಗೆ ಕಾವ್ಯ ಕಲೆಗಳು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಬಯಲಿನಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲ ಬಿಲಗಳು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಇದೆ.

೭.೨. ರಾಜಕೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು

"ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಜಗತ್ತನ್ನು ಆಳುತ್ತವೆ" ಎಂಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಹೇಳಿಕೆ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿದೆ. ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅಪಾರ ವಿಶ್ವಾಸವಿರುವ ಸಮೂಹ ಹುಟ್ಟಿಸಿರುವ ಮಾತಿದು. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳ ಪಾಲಿಗಂತೂ ಇದು ಅಕ್ಷರಶಃ ಸತ್ಯ ಏಕೆಂದರೆ ಕಮ್ಯುನಿಸಂ ಒಂದು ರಾಜಕೀಯ ಪಕ್ಷ ಕಟ್ಟುವ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಹೌದು. ಹಾಗೆಯೆ ಇಡೀ ಜಗತ್ತನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ತತ್ವಜ್ಞಾನವೂ ಹೌದು. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೆ ಇಲ್ಲದ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬ ಜನ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಬಹುದಾದ ಅವಕಾಶ ಜನತಂತ್ರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಆದರೆ 'ಕಮ್ಯುನಿಸಂ' ಬಗ್ಗೆ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿರದ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬ ಇದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಿರಲಿ ಪಕ್ಷದ ಕಾರ್ಯಕರ್ತನಾಗಲಾದರೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆಯೆ ? ಎಂದರೆ ಆ ಅವಕಾಶವು ಕೂಡ ಕಡಿಮೆ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಂದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಕಮ್ಯುನಿಸ್ಟರೆಲ್ಲ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಆತ್ಯಂತಿಕ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿರುವವರು ಮತ್ತು ಜನತಂತ್ರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳೆಲ್ಲ ಅರಿವಿಲ್ಲದವರು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗಬೇಕಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಪಕ್ಷ ನಿಷ್ಠೆ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನಿಷ್ಠೆಯು ಆಗಿರುವುದರಿಂದಲೇ ಕಮ್ಯುನಿಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಸರ್ಕಾರಕ್ಕಿಂತ ಪಕ್ಷ ಪ್ರಬಲವಾದುದಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಒಂದು ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಅದು ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರಬೇಕಾದಾಗ ಬಹಳಷ್ಟು ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ತತ್ವಜ್ಞಾನ ಲೆನಿನ್‌ನ ಮೂಲಕ ಹೊಸ ಹುಟ್ಟನ್ನು ಪಡೆದ ಹಾಗೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್ – ಲೆನಿನ್‌ರ ರಾಜಕೀಯ ತತ್ವಜಾನ ಮಾವೋತ್ಸೆ–ತುಂಗನ ಮುಖಾಂತರ ಚೀನಾದಲ್ಲಿ ಮರುಹುಟ್ಟನ್ನು ಪಡೆದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತತ್ವಗಳು ಅಥವಾ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಹಲವು ಕಾರಣಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಭೌತಿಕವಾದದ ಮುಖಾಂತರ ರಷ್ಯಾದ ಕಾರ್ಮಿಕರ ಬದುಕನ್ನು ಲೆನಿನ್ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡನಾದರೂ ಅದನ್ನು ರಾಜಕೀಯ ಹೋರಾಟದ ಅಸ್ತ್ರವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಅನಿವಾರ್ಯವಾದವು. ಕಾರ್ಮಿಕರ ಬದುಕನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಕೈಗಾರಿಕೀಕೃತ ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ

ಕಮ್ಯುನಿಸಂ ಬಹು ಸಂಖ್ಯಾತ ಕೃಷಿ ಕಾರ್ಮಿಕರಿರುವ ಚೀನಾದಲ್ಲಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗಬೇಕಾದ್ದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಯಿತು. ಆದರೆ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳೆಲ್ಲ ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಕಾರಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೆ ಇರುತ್ತವೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅವು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ನಕಾರತ್ಮಕ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರಬಹುದು. 'ಗಾಂಧಿವಾದ'ವು ಹೇಳುವ 'ರಾಮರಾಜ್ಯ'ದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಹಿಂದೂ ಮತೀಯವಾದಿಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದಾಗ ಉಂಟಾಗುವ ಪರಿವರ್ತನೆ ನಕಾರಾತ್ಮಕವಾದುದೆ.

ಹೀಗೆ ಕಮ್ಯುನಿಸಂ, ಫ್ಯಾಸಿಸಂ ಇತ್ಯಾದಿ ರಾಜಕೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಇವೆ. ಆದರೆ ಅವು ತಾವು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಾಗ ಇದ್ದಂತೆ ಈಗಲೂ ಇವೆ ಎಂದೇನೂ ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. 'ರಾಜಕೀಯ'ವನ್ನು ಆವಾಹಿತವಾಗಿ ಕಾಣಲೇಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಗೆ ಸಿಕ್ಕಿದ ಲೇಖಕ ಇಂಥ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಾದ, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಬೇಕಾದ ಸ್ಥಿತಿ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಲೇಖಕರು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ರಾಜಕೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಕಣ್ಣುಪಟ್ಟಿ ಕಟ್ಟಿದಂತೆ ಸಮರ್ಥಿಸುವವರಾದರೆ ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಅಂಥ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಯೂ ಅದರಾಚೆಗೂ ನೋಡಬಲ್ಲವರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಮೊದಲಿನ ವರ್ಗದವರನ್ನು 'ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನಿಷ್ಠತೆ'ಯವರೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದಾದರೆ ಎರಡನೆಯವರನ್ನು 'ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಅನುಸಂಧಾನದ' ಮಾದರಿಯವರೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನಿಷ್ಠತೆಯವರು ತಾವು ಒಪ್ಪಿದ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಬಗ್ಗೆ ಅಪಾರ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಅವರು ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟಾಗಿ ಮಂಡಿಸಬಲ್ಲರು. ಅವರು ಲೇಖಕರು ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಒಡಲಿನಲ್ಲಿ ಈ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಮೂಡಿಸಬಲ್ಲರು. ಆದರೆ ಬಹು ದೊಡ್ಡ ವಿಷಾದವೆಂದರೆ ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಮಿತಿಯನ್ನು ಅವರು ಗುರುತಿಸಲಾರರು. ಹಾಗೆಯೆ ತನ್ನ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದನ್ನು ಕಾಣುವಾಗ ಅವರಲ್ಲಿ ಆವೇಶವಿರುತ್ತದೆಯೆ ವಿನಾ ಆಪ್ತತೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಆದರೆ ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಅನುಸಂಧಾನದ ಮಾದರಿಯವರು ಇಂಥ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ದಾಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ದುರಂತವೆಂದರೆ ತಾವು ನಂಬಿದ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನೋಡುವ ಲೇಖಕರು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನಿಷ್ಠತೆಯವರ ಕಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಪಥಭ್ರಷ್ಟರಾಗಿಯೊ ಅಥವಾ ಎಡಬಿಡಂಗಿಯಾಗಿಯೊ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎರಡನೇ ಮಾದರಿಗೆ ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ, ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರಂಥ ಲೇಖಕರು ಸಮರ್ಥ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಬಲ್ಲರು. ಈ ಇಬ್ಬರನ್ನು ಬಹಳಷ್ಟು ಲೇಖಕರು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ವಿಶೇಷಣಗಳಿಂದಲೇ ಗುರುತಿಸುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. 'ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಅನುಸಂಧಾನದ' ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವ ರಾಜಕೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಬಗೆಗಿನ ನಿಲುವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನದ ಪ್ರಸ್ತುತ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಸಮತಾವಾದ, ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ, ಜಾಗತೀಕರಣ, ಫ್ಯಾಸಿಸಂ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜರ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಬಂಡವಾಳ ಶಾಹಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಉನ್ನತ ರೂಪವಾದ ಜಾಗತೀಕರಣ ಎನ್ನುವ ಆರ್ಥಿಕ ತತ್ವಗಳನ್ನು ರಾಜಕೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಅಡಿಯಲ್ಲಿಯೆ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಎರಡು ತತ್ವಗಳು ಸರ್ವವ್ಯಾಪಿಯಾಗಿ ಹಬ್ಬಿ ರಾಜಕೀಯ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಪರಿವರ್ತಿಸುವಷ್ಟು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿಯಾಗಿವೆ. ಸಮಾತಾವಾದಿ ತತ್ವವನ್ನು ಆಧರಿಸಿಯೆ

ರೂಪುಗೊಂಡ ಚೀನಾದ ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇಂದು ನವ-ಉದಾರೀಕರಣ ಮತ್ತು ಜಾಗತೀಕರಣದ ಮುಕ್ತ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯ ಪರಿಣಾಮದಿಂದ ತನ್ನಲ್ಲಿ 'ವಿಶೇಷ ಆರ್ಥಿಕ ವಲಯಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೆ ನೋಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಬಂಡವಾಳ ಶಾಹಿಯನ್ನು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಅಭಿಮುಖವಾಗುವುದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಗಾಂಧಿಯ ಸಂಶ್ಲೇಷಣೆಯೊಂದಿಗೆ. ಕಟ್ಟಾ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳಿಗೆ ಈ ಸಂಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಕ್ರಮವೇ ಅಸಂಬದ್ಧವಾದುದಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಗಾಂಧಿ ಇಬ್ಬರೂ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ವಿರೋಧಿಗಳು ಎಂಬ ಅಂಶ ಅವರಿಬ್ಬರಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಸಾಮ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಾಣುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ಗೆ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ಮೇಲಿನ ದಟ್ಟ ತಿರಸ್ಕಾರ ಹುಟ್ಟುವುದು ಕಾರ್ಮಿಕರ ಬದುಕನ್ನು ಅವರು ದಮನ ಮಾಡುವ ರೀತಿಯನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ, ಆದರೆ ಗಾಂಧಿಯವರ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ತಿರಸ್ಕಾರದ ನೆಲೆ ಹುಟ್ಟುವುದು ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ:

"ಗಾಂಧಿ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯನ್ನು ಅಂತ್ಯವಿಲ್ಲದ ಆಸೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ತಣಿಸುವ ಮತ್ತೆ ಹುಟ್ಟಿಸುವ ರಾಕ್ಷಸ ಯಂತ್ರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೆಂದು ಕಂಡಿದ್ದರು. 'ಆಸೆಗಳ ಹಾಗೂ ಯಂತ್ರಗಳ ಅಗಣಿತ ವರ್ಧನೆಯೆಂದು ಗಾಂಧಿ ಬಂಡವಾಳ ಶಾಹಿಯನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದು ಆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ವಾಸ್ತವೋತ್ತರವಾದೊಂದು ಆಯಾಮವನ್ನು ಸೇರಿಸಿತು. ಜಾಗತೀಕರಣವು ಈಗ ಬಂಡವಾಳ ಶಾಹಿಯ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗವೆಂದಾಯಿತು."[೧೫]

ರಾಕ್ಷಸ ಯಂತ್ರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಅಗಣಿತ ವರ್ಧನೆಯು ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಆಸೆಗಳ ಬೆನ್ನು ಹತ್ತುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆಂಬ ನೈತಿಕ ನೆಲೆಯಿಂದ ಗಾಂಧಿಯವರಿಗೆ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಬಗೆಗೆ ತಿರಸ್ಕಾರ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ದಮನದ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಮತ್ತು ಅದರ ನೈತಿಕ ಆಯಾಮದ ಬಗ್ಗೆ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರಿಗಿರುವ ಒತ್ತು ಇದರ ಸಂಶ್ಲೇಷಣೆಯ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜರ ನಿಲುವು ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವರಿಗೆ ಜಾಗತೀಕರಣವನ್ನು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ಮುಂದುವರಿಕೆ-ಯೆಂದು ಭಾವಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ವಾರಸ್ಯಕರ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಬಂಡವಾಳ ಶಾಹಿ ಪದ್ಧತಿಯು ಮೂಲಕ ಭಾರತವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ ಆಧುನಿಕತೆಯನ್ನು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್‌ರವರು ಸ್ವಾಗತಿಸುವುದು. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಪದ್ಧತಿಯು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕಪಿಮುಷ್ಠಿಯಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಪಡೆದಿದೆ ಎಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸಿರುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ.

ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಆರ್ಥಿಕತೆ ಭಾರತ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಆಚರಣೆಗೆ ತಂದ ಆಧುನೀಕರಣ, ಕೈಗಾರೀಕರಣ ಮತ್ತು ನಗರೀಕರಣಗಳು ಇಲ್ಲಿನ ಶ್ರೇಣಿಕೃತ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ತಂದದ್ದು ಸುಳ್ಳಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೆ ಕೈಗಾರೀಕರಣದ ದೆಸೆಯಿಂದ ನಗರಗಳಲ್ಲಿ ನೆಲೆನಿಂತ ದಲಿತ ವರ್ಗ ಅಲ್ಲಿನ ಅಪರಿಚಿತ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮೀಣ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೆ ಪಡಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಅಪಮಾನದಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡವು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಪರ ನಿಲುವು ಆ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಸರಿಯಾದುದೆ ಆಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಇಂದು ಜಾಗತೀಕರಣದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಉಂಟಾಗುತ್ತಿರುವ ಬದಲಾವಣೆಗಳು ಗ್ರಾಮ ಭಾರತದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಭಾರತವನ್ನು ನಿರ್ನಾಮ ಮಾಡುವಂಥವು. ಆದರೆ ಜಾಗತೀಕರಣವನ್ನು ಕೂಡ ತನ್ನ ಬಿಡುಗಡೆಯ ದಾರಿಯೆಂದೇ ಹೆಚ್ಚಿನ ದಲಿತ ಸಂಘಟನೆಗಳು ಇಂದಿಗೂ ನಂಬಿಕೊಂಡಿವೆ. ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಕನ್ನಡ ದಲಿತ ಚಳುವಳಿಯ ಸಹ ಪ್ರಯಾಣಿಕರಾಗಿಯೂ

ಬಂಡವಾಳ ಶಾಹಿಯನ್ನು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ 'ವಿಮೋಚನೆಯ ದಾರಿ' ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸದೆ 'ವಿನಾಶದ ಹಾದಿ'ಯೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದು 'ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಅನುಸಂಧಾನದ ಮಾದರಿ'ಗೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಬಲ್ಲದು.

ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರಿಗೆ ಇರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಗಾಂಧಿ ವಾದದೊಂದಿಗೆ ಹೊಂದಾಣಿಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹಿಂದೆ ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಬಂಡವಾಳ ಶಾಹಿಯ ತಿರಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಇನ್ನು ಆಳವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಅದು ತನ್ನ ಹಿಂದಣ ಜೀವನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿದ್ದ ರಂಜಕತೆ , ನಿಗೂಢತೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ನಾಮ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟೇಕೆ ಅದು ಒಂದು ಪ್ರದೇಶದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದುಕನ್ನೆ ಪಲ್ಲಟಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಿಲುವು ಅವರದು. ಮಾನವ ಸಂವಾದವನ್ನೆ ಇಲ್ಲವಾಗಿಸುವ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ವಿವರಿಸುವುದು ಹೀಗಿದೆ:

"ಕೆರೆಯಂಗಳದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ಗೆಳೆಯರ ಜೊತೆಗೆ ಮಾತು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಪೂರ್ವದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿನ ಬಡತನ ಶೋಷಣೆಯ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗೆಗೆ ಸಾಗಿತ್ತು. ಆ ಸಮಾಜಗಳ ಬಡತನ ಹೆಚ್ಚು ಸಹನೀಯ ಅದರಲ್ಲೂ ಭಾರತದಂಥ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸೊಗಸು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದೆ. ಗಂಗೆದೊಗಲಿನವರು, ಗೊಂದಲಿಗರು ಜೋಗತಿಯರು, ಬುಡಬುಡಕೆಯವರು, ಬಹುರೂಪಿಗಳು ಆಧುನಿಕ ಬಂಡವಾಳ ಶಾಹಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಭಿಕ್ಷುಕರಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಹಿಂದೆ ಹಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅನ್ನಿಸಿದ್ದನ್ನೆ ಹೇಳಿದೆ. ನಗರದಲ್ಲಿ ಭಿಕ್ಷುಕರನ್ನು ಕಂಡರೆ ಬೆಚ್ಚುತ್ತೇವೆ ಅವನು ಕೊಳಕಾಗಿದ್ದಷ್ಟೂ ಅಸಹ್ಯ ತೀವ್ರವಾಗುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಮಾನವ ಸಂವಾದ ಅಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಜೋಗಿ ಜಂಗಮರು ಬಂದರೆ ನಮ್ಮ ಊರುಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಬಡತನ, ಆಧುನಿಕ ಬಂಡವಾಳ ಶಾಹಿಯಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟು ಅಸಹನೀಯ ಎಂದೇ ಅಲ್ಲಿ ಬಡವರ ಸಿಟ್ಟು ಜ್ವಾಲಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರ ಅವಮಾನದ ದಳ್ಳುರಿ ಸಮಾಜವನ್ನು ಸುಡುತ್ತದೆ."[೧೭]

ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿಯೆ ನೋಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಜೋಗಿ ಜಂಗಮರನ್ನು ಕಾಣುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಮಾನವ ಸಂವಾದ ಸಾದ್ಯವೆ ಇಲ್ಲದಂಥದ್ದು ಎಂದು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಸಂವಾದವಿದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದಾದರೆ ಅಲ್ಲಿನ ಜಾತಿಯ ಕ್ರೌರ್ಯವನ್ನು ಮರೆತಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆ? ಜಾತಿಯ ಏಣಿ ಶ್ರೇಣಿಯಲ್ಲಿ ಮಾನವ ಸಂವಾದ ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆ? ಬಡತನಕ್ಕೂ ಅಲ್ಲಿ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಸೊಗಸು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇದೆ ಎಂದು ವಾದಿಸುವುದಾದರೆ ಅದು ಬಡತನವನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಭರದಲ್ಲಿ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಪೂರ್ವ ಭಾರತವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಅವರ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯ ಅಧ್ಯಯನದ ಫಲ. ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರೇ ಲೇಖನವೊಂದರಲ್ಲಿ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತ ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳು ಹೀಗಿವೆ. ಬಡತನ ಎನ್ನುವುದು ಮಾನವ ನಿರ್ಮಿತ ಶೋಷಣೆಯ ಸ್ಥಿತಿ ಅದನ್ನು ನಿವಾರಿಸಬಹುದು ಅದನ್ನು ನಿವಾರಿಸಬೇಕೆಂಬ ರಾಜಕೀಯ ಛಲ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಮಾಯವಾಗುವುದು ದೊಡ್ಡ ಅಪಾಯವೇ ಸರಿ. ಬಡತನವನ್ನು ಮಾನವ ನಿರ್ಮಿತ ಶೋಷಣೆಯ ಫಲ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ಪ್ರಭಾವದ ಈ ನಿಲುವಿಗೂ 'ಬಡತನಕ್ಕೂ ಒಂದು ಸೊಗಸಿದೆ ಎನ್ನುವ ನಿಲುವಿಗೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಅಥವಾ ಈ ಎರಡು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳ ನಡುವಿನ ಅಂತರ್ ವಿರೋಧವನ್ನು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು? ಈ ರೀತಿಯಾಗಿ ಬಡತನವನ್ನು ಪವಿತ್ರೀಕರಿಸಿ ನೋಡುವ

ಧೋರಣೆ ಅವರು ಕವಿ ಸಿದ್ದಲಿಂಗಯ್ಯನವರ ಆತ್ಮಕಥನ 'ಊರುಕೇರಿ'ಗೆ ಬರೆದ ಹಿನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಇನ್ನು ಒಂದು ಹೆಜ್ಜೆ ಮುಂದೆ ಹೋಗಿ 'ಕಮ್ಯುನಿಸಂ ಎಂಬುದು ಬಡವರ ಆಸೆಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಹೆಸರು ಎಂದರೂ ನಡೆದೀತೂ' ಎಂದು ಕಮ್ಯುನಿಸಂ ಮತ್ತು ಸಮಾಜವಾದಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಬೀಸುಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ದಾಖಲಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಅಂತರ್ ವಿರೋಧಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ನಡುವೆ ನಡೆದ ವಿಕಾಸದ ಫಲ ಎಂದು ಸರಳವಾಗಿ ಉತ್ತರ ನೀಡಬಹುದು. ಮೊದಲು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಶೋಷಕ-ಶೋಷಿತ ಎನ್ನುವ ವರ್ಗದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಾಜವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಶೋಷಕನ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿದ ಮಹತ್ವ ಶೋಷಿತನ ಬದುಕಿನ ಅಂತ:ವಿಸ್ತಾರಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವರ ಎರಡನೇ ಘಟ್ಟದ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಶೋಷಿತನ ಬದುಕಿನ ಅಂತ: ವಿಸ್ತಾರಕ್ಕೆ ಒತ್ತು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಶೋಷಕ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಇದನ್ನು ಮೊದಲ ಘಟ್ಟದ ಪ್ರಗತಿಪರ ಆಶಯಗಳು ಕಾಣೆಯಾದದ್ದರ ಸೂಚನೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕೆ ಅಥವಾ ಬಡವರ ಬದುಕಿನ ಸ್ವಾಯತ್ತತೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣ ಎನ್ನಬೇಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಅದು ನಿರ್ನಾಮವಾಗಬೇಕು ಮತ್ತು ಆಗುತ್ತದೆ. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯಲ್ಲಿಯೆ ಇರುವ ಆಂತರಿಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ಸಂಘರ್ಷ ಅದನ್ನು ನಾಶ ಪಡಿಸಿ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ತತ್ವಕ್ಕೆ ದಾರಿ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ನಿಲುವು. ಅದರೆ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ನಿಲುವು ಅದು ಮಿತಿಮೀರಿದ ಆಸೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ತಣಿಸುವ ಮತ್ತೆ ಹುಟ್ಟಿಸುವ ದೈತ್ಯ ಯಂತ್ರ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಆತ್ಮ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು.

ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ನಿಲುವು ಮೇಲಿನ ಎರಡಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದುದು. ಇಲ್ಲಿರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಕೂಡ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾದದ್ದು. ಮೂವರಲ್ಲೂ ಮರು ಮಾತಿಲ್ಲದೆ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಅರ್ಥವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ವಿನಾಶಕಾರಿಯಾದುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಕುರಿತಾದ ತಿರಸ್ಕಾರವಿದೆ. ಆದರೆ ಈ ತಿರಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಇರುವ ಕಾರಣಗಳು ಮಾತ್ರ ಭಿನ್ನ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಗಾಂಧೀಜಿಯವರಿಗೆ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ಬಗೆಗಿರುವ ವಿರೋಧ ಅರ್ಥ ಪೂರ್ಣವಾದದ್ದು. ಆದರೆ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜಅವರ ವಿರೋಧ ಹೇಗಿದೆಯೆಂದರೆ ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು ನಶಿಸಿಹೋಗುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಗಿರಣಿ ಯಂತ್ರವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದಂತೆ. ಆದರೆ ಒಂದು ಅಂಶವಂತೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ, ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಅರ್ಥ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜರಿಗೆ ಆಳವಾದ ತಿರಸ್ಕಾರವಿದೆ. ಆದರೆ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಇಂಥ ತಿರಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಅವರು ಕೊಡುವ ಕಾರಣಗಳು ಭೌತಿಕ ಅಗತ್ಯಗಳನ್ನು ಮರೆತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಗತ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗಮನಿಸುತ್ತವೆ.

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿಯಾದ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಭೌತಿಕವಾದ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಹಿಂದಿರುವ ಮುಖ್ಯ ನಿಲುವು ಎಂಬುದನ್ನು ಹಿಂದೆ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ಅವರು ಯಾವುದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಬಗ್ಗೆ 'ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನಿಷ್ಠೆಗಿಂತ' ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಅನುಸಂಧಾನದ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವವರೆಂದು ಕೂಡ ಆರಂಭದಲ್ಲಿಯೆ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅವರು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಯಾಗಿ ಕಾಣುವ ಆರಂಭದ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲೂ ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಕಮ್ಯುನಿಸಂ' ಎಂಬ ರಾಜಕೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು

ಅವರು ಗ್ರಹಿಸುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಬಹುದು. ಇಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಹಿಂದೆ ಸೂಚಿಸಿದಂತೆ 'ಸಂಶ್ಲೇಷಣ' ವಿಧಾನವಿದೆ. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಆರ್ಥಿಕತೆಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಗಾಂಧೀಯ ಸಂಶ್ಲೇಷಣೆಯಿದ್ದಂತೆ, ಕಮ್ಯುನಿಸಂ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ದ ಸಂಶ್ಲೇಷಣೆಯ ವಿಧಾನವಿದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಸಂಶ್ಲೇಷಣೆ ಕೂಡ ಆಳವಾದ ಚಿಂತನೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಬಂದದ್ದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಆರ್ಥಿಕತೆಯೆ ಮೂಲ ಆಧಾರವಾಗಿ ವರ್ಗಗಳ ನಡುವೆ ಮೂಡುವ ಅಸಮಾನತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಚಿಂತಿಸಿದವನಾದರೆ, ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಸಾಮಾಜಿಕ ಶಾಪದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜವನ್ನು ಆವರಿಸಿರುವ 'ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಯೋಚಿಸಿದವರು. ವರ್ಗ ವಿನಾಶವನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಹೇಳಿದರೆ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಹೇಳುವುದು ಜಾತಿ ವಿನಾಶ. ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಕಾಡುತ್ತಿರುವ ಅಸಮಾನತೆಯ ಬಹುಮುಖ್ಯ ರೂಪಗಳಾದ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ವರ್ಗಗಳ ಎರಡೂ ರೂಪಗಳು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿನ ಚಿಂತನೆ ಜಾತಿ ವರ್ಗಗಳೆರೆಡನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯು ಹುಟ್ಟಿಸಿದ ಸಂಶ್ಲೇಷಣೆ ಇಲ್ಲಿಯದು. ಸಮಾಜವಾದವನ್ನು ಕುರಿತು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜರು ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳು ಗಮನಾರ್ಹವಾದವು:

"ಆಧುನಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ದುರಂತವೆಂದರೆ ಸಮಾಜವಾದ ಎನ್ನುವುದು ತೀರಾ ಸುಲಭವಾಗಿ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿಯಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಬಡತನದ ವಿರುದ್ಧ ಹುಟ್ಟುವ ಹೋರಾಟಗಳು ಬಡವರನ್ನೇ ಬಲಿತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಅಪಾಯಗಳು ಹೆಚ್ಚಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಭಯದಿಂದ ಪಶ್ಚಿಮದ ಬಂಡವಾಳ ಶಾಹಿಗೆ ಮೊರೆ ಹೋಗಬೇಕೆಂದೇನೂ ಆಗಬೇಕಿಲ್ಲ. ಸಮಾಜವಾದದ ಸತ್ವವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಮುಕ್ತವಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಮೂಲಕ ಹೆಚ್ಚು ಅರ್ಥ ಪೂರ್ಣವಾದ ಸಮಾನತೆಯ ಹುಡುಕಾಟವನ್ನು ಅನೇಕರು ನಡೆಸಿದ್ದಾರೆ."[೧೧]

ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಬಹಳಷ್ಟು ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಸಮಾಜವಾದಿ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬಂದ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಮನೋಭಾವವಿದೆ. ಹಾಗೆಂದಾಕ್ಷಣ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಈ ಇಬ್ಬರೂ ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ ಸಮಾಜವಾದವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದರೆ ಸಮತಾವಾದದ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅವರು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಚೀನಾದಲ್ಲಿ ಮಾವೋ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ರಷ್ಯಾದಲ್ಲಿ ಸ್ಟಾಲಿನ್‌ನ ಕಾಲದಲ್ಲಾದ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರದ ಮೆರವಣಿಗೆ ಮತ್ತು ಅದರ ವಿರೋಧಿಗಳ ಮೇಲೆ ನಡೆದ ಹಿಂಸೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಅವರ ಕಣ್ಣೆದುರಿಗಿದೆ. ಭೀಷ್ಮಸಹಾನಿಯಂಥ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಲೇಖಕರು ಈ ಹಿಂಸೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅರಿವಿದ್ದೂ ಪ್ರತಿಭಟಿಸದೆ ಹೋದದ್ದಕ್ಕಾಗಿ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ವಿಷಾದಿಸುತ್ತಾರೆ ಕೂಡ. ಸರ್ವಾಧಿಕಾರವನ್ನು ಸಾಮ್ಯವಾದದ ಶನಿಗುಣವೆಂದೇ ಭಾವಿಸುವ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಸಮಾಜವಾದಿ ತತ್ವಕ್ಕೆ ಮುಕ್ತ ಧಾರ್ಮಿಕ ನೆಲೆಗಟ್ಟನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ಹಿಂದೆ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಬಗೆಗಿನ ಸೆಳೆತ ಅವರಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗಲು ಕಾರಣವಾದದ್ದು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್. ಈ ರೀತಿಯ ಆಕರ್ಷಣೆ ಅವರು ದಲಿತ ಚಳುವಳಿಯ ಸಹ ಪ್ರಯಾಣಿಕರಾಗಿದ್ದರ ಫಲ ಎಂದು ಸಹ ಹೇಳಬಹುದು.

ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಕಡೆಗೆ ಆಧುನಿಕ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಸೆಳೆದವರು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರೆ. ಅವರು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದು ಅದರ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ವಿಸ್ತಾರಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅಲ್ಲಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ

ಸಮಾನತೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ. ದಲಿತ ಚಳುವಳಿಯ ಸಹ ಪ್ರಯಾಣಿಕನಾಗಿ ಕೆಳ ವರ್ಗದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣದ ಭಾಗವಾಗಿಯೆ ಚಿಂತಿಸುವ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಸಹ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೆ. ಧರ್ಮವನ್ನು ಮುಕ್ತನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಾಜವಾದದ ಸತ್ವದೊಂದಿಗೆ ಸೇರಿಸಬೇಕೆಂದಾಗ ಅವರ ಹಿಂದಿರುವ ಗಾಂಧೀಜಿ, ಅಂಬೇಡ್ಕರ್, ಲೋಹಿಯಾ ಅವರು. ಇವರ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಾಗಿಯೆ ಪೆರಿಯಾರರ 'ಸಮಗ್ರ ನಿರಾಕರಣೆಯ ದಾರಿಯಿಂದ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಪಾರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಂದು ಧರ್ಮವನ್ನು ಯಥಾಸ್ಥಿತಿವಾದಿಯಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕೆಂಬ ವಾದವು ಅವರಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಡಿ.ಆರ್. ಅವರು ಧರ್ಮವನ್ನು ನೋಡುವುದು ಡಯಲೆಕ್ಟಿಕ್ ಆಗಿಯೆ. ಅಂದರೆ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿರಬಹುದಾದ ಸಕಾರಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ನಕಾರಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರಲ್ಲಿ ಎಚ್ಚರವಿದೆ:

"ಧರ್ಮವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅದರ ಮೂಲಕ ತನ್ನ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳ ಪಾಡು ಇಷ್ಟೇ. ಈಗ ವಿವಿಧ ಧರ್ಮಗಳ ಫಂಡಮೆಂಟಲಿಸಮ್‌ನ ಮೂಲಕ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಬರಲು ಹಾತೊರೆಯುವ, ಹಾಗೆ ಬಂದ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳ ಗುಟ್ಟು ಇರುವುದು ಇಲ್ಲಿಯೇ. ತಮ್ಮ ಧರ್ಮದ ವೈಚಾರಿಕ ಚರ್ಚೆಗೆ ಆ ಜನ ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಡುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಈ ಮಾತಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ನಮ್ಮೆದುರಿಗೆ ಖೊಮೆನಿಯೆ ಇದ್ದಾನೆ. ಸೀತೆಯ ಬಗೆಗೆ ಕೃತಿ ನಿಷ್ಠ ಚರ್ಚೆಯೊಂದರಿಂದ ಕ್ರುದ್ಧರಾಗಿ ಚರ್ಚೆಯನ್ನೇ ಹಿಂಸೆಯಿಂದ ಹತ್ತಿಕ್ಕುವ ಖಳರೂ ನಮ್ಮೆದುರೆ ಇದ್ದಾರೆ. (ಇವರು ಹಿಂದೂ ಫಂಡಮೆಂಟಲಿಸಂ ಮೂಲಕ ರಾಜ್ಯವಾಳ ಬಯಸುವ ಮಂದಿ) ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮದ ಯಜಮಾನರುಗಳು ಆಳುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕಾವಲು ನಾಯಿಗಳಾಗುತ್ತಾರೆ. ಆತನ ಕೈಯ ಚಾಟಿಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಮಾನವೀಯತೆಗಳು ನರಳುತ್ತವೆ.

ಯಾವುದೇ ನಾಡಿನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ಬಗೆಗೆ ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಅಲ್ಲಿಯ ಅರಮನೆ-ಗುರುಮನೆಗಳ ಬಾಂದವ್ಯವನ್ನು ಆಳವಾಗಿ ಅಭ್ಯಸಿಸಬೇಕು. ತನ್ನ ಆದರ್ಶ ಮಂತ್ರ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಧರ್ಮವೊಂದು ಎಷ್ಟೇ ಉದಾತ್ತವಾಗಿದ್ದರೂ, ಅರಮನೆಯ ಬಾಂದವ್ಯ ನೋಡಿದರಂತೂ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ಮಾನವೀಯತೆ ಇರುವ ಯಾರಿಗೂ ಆ ಸನ್ನಿಧಾನಗಳ ಬಗೆಗೆ ಗೌರವ ಬರುವುದಿಲ್ಲ."[18]

ಧರ್ಮಗಳ ಉದಾರವಾದಿ ಗುಣದ ಬಗ್ಗೆ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರಿಗೆ ಆಕರ್ಷಣೆಯಿರುವಂತೆಯೆ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಜೊತೆಗಿನ ಅದರ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ ದಟ್ಟ ತಿರಸ್ಕಾರವೂ ಇದೆ. ಧರ್ಮದ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿರುದ್ಧ ಬಂಡೆದ್ದೂ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವ ಕವಿ ಬ್ಲೇಕ್, ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ಅವರು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೆ. ಪ್ರಭುತ್ವದ ಜೊತೆ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಸಾಧಿಸುವ ಧರ್ಮಗಳು ಜನ ಸಾಮಾನ್ಯರನ್ನು ಯಥಾಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಇರಿಸುತ್ತವೆ ಯಾದ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ 'ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ' ಮಾನವೀಯತೆ ಇರುವ ಯಾರಿಗಾದರೂ ಅವುಗಳ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ತೀವ್ರ ವಿಷಾದವನ್ನು, ಆಕ್ರೋಶವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಮಾನವನ ಬದುಕಿನ ಏಕಾಂತದ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಅವನನ್ನು ಪೊರೆಯ ಬೇಕಿತ್ತೋ ಅದು 'ಉಳ್ಳವರ ಶಿವಾಲಯವಾದಾಗ' ಅದನ್ನು ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ್ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ಧರ್ಮವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಹಿಂದೆ ಸೂಚಿಸಿದಂತೆ ಸಮಾಜವಾದದ ಸತ್ವ ಮತ್ತು ಧರ್ಮದ ಮುಕ್ತನೆಲೆಯ ಸಂಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನೆ ಅವರು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಸತ್ಯವಾದ 'ಸಮಾಜವಾದದೊಂದಿಗೆ , ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಸತ್ಯವಾದ' ಧರ್ಮವನ್ನು ಇಟ್ಟು ನೋಡುವ ಕ್ರಮ ಅವರದು. ಇದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ಕ್ರಮವೂ

ಹೌದು. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ 'ಧರ್ಮ ಎನ್ನುವುದು ಜನತೆಗೆ ನೀಡುವ ಅಫೀಮು' ಎನ್ನುವ ಅಂಶವಿರುವಂತೆ, ಅದು 'ಹೃದಯ ಹೀನ ಜಗತ್ತಿನ ಹೃದಯ' ಎಂಬ ಅಂಶವೂ ಇದೆ. ಬಹುಪಾಲು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳಿಗೆ ಮೊದಲ ಅಂಶದ ಕಡೆಗೆ ಗಮನವಿದ್ದರೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರಿಗೆ ಎರಡನೆಯದರ ಕಡೆಗೂ ಗಮನವಿದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ಮೊದಲಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ ಮೂಡಿದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಮಾತ್ರ ಎಂಬುದು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜರ ನಿಲುವು. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಸಮಾಜವಾದದ ಸತ್ವದೊಂದಿಗೆ ಧರ್ಮದ ಮುಕ್ತ ನೆಲೆಯ ಸಂಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒತ್ತಾಸೆಯಾಗಿ ಬಂದಿರುವುದು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್‌ರ ಪ್ರಭಾವ. 'ಬುದ್ಧನೋ ಕಾರ್ಲ್ ಮಾರ್ಕ್ಸ್'? ಎಂಬ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಸಂಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಪ್ರಯತ್ನವಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಬಾಬಾಸಾಹೇಬರು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮವನ್ನು ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ ಮುಂದಿನ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ:

"ತಮ್ಮ ರಾಜಕೀಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಪ್ರಮುಖ ದೋಷವೆಂದರೆ ಕಾರ್ಮಿಕ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೆಂದು ಕಮ್ಯುನಿಸ್ಟರು ಕೂಡ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಭುತ್ವ ಶಿಥಿಲವಾಗಿ ಉದುರಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ವಾದದ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ಅವರು ರಕ್ಷಣೆ ಪಡೆಯಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ಅದು ನಿರ್ನಾಮವಾಗುತ್ತದೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಲಾವಧಿ ಕೊಡಲು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ವಿಫಲವಾಗುತ್ತಾರೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಕಾರ್ಮಿಕ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರತ್ವ ಅಲ್ಪ ಕಾಲಾವಧಿಗೆ ಒಳ್ಳೆಯದು: ಮತ್ತು ಅಗತ್ಯವೂ ಇರುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಕೆಲಸ ಮುಗಿದ ನಂತರ ಕಾರ್ಮಿಕ ವರ್ಗದ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರತ್ವ ಯಾಕೆ ಬೇರೆಯದಕ್ಕೆ ದಾರಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಾರದು? ಅಶೋಕನದೇ ಸ್ವತ: ಈ ರೀತಿಯ ಉದಾಹರಣೆಯಿದೆಯಲ್ಲ! ಅಶೋಕ ಕಳಿಂಗ ಯುದ್ಧದ ಅನಂತರ ಪೂರ್ಣ ಅಹಿಂಸೆಯನ್ನೇ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದನಲ್ಲ. ಈ ರೀತಿ ಪ್ರಭುತ್ವ ವಾಪಾಸಾದ ಮೇಲೆ ಅದರ ಜಾಗವನ್ನು ಯಾವುದು ತುಂಬುತ್ತದೆ? ಧರ್ಮ ಮಾತ್ರ. ಆದರೆ ಧರ್ಮ ಎಂದರೇನೇ ಕಮ್ಯುನಿಸ್ಟರಿಗೆ ಅಸಹ್ಯ, ಸ್ವತಂತ್ರ, ಸಮಾನತೆ, ಸೋದರತೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಮಾನವ ಭೌತಿಕ ಸುಖ ಸಂಪತ್ತಿನ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಮೇಳೈಸಬಲ್ಲ ಏಕೈಕ ಧರ್ಮವೆಂದರೆ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮ ಮಾತ್ರ. ಕಮ್ಯುನಿಸಂ ಒಂದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕೊಡಬಲ್ಲದು ಉಳಿದವನ್ನಲ್ಲ."[೧೯]

ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಅವರ ಇಂಥ ನಿಲುವುಗಳ ಕಡೆಗೂ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಗಮನವಹಿಸಬೇಕು. ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಬಗೆಗಿನ ಅವರ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಎಷ್ಟು ಸತ್ಯವಾದುದೋ ಧರ್ಮದ ಬಗೆಗಿನ ಅವರ ಆಸಕ್ತಿ ಸಹ ಅಷ್ಟೆ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವಾಗ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯನ್ನು ತೋರಿಸುವ ಅವರು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಮಾನವ ಸಮಾನತೆಗೂ ಅಷ್ಟೇ ತೆರೆದ ಮನಸ್ಸಿನವರಾಗಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪೆರಿಯಾರರು ಯಾವ ರೀತಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬುದನ್ನು ಒಮ್ಮೆ ಯೋಚಿಸಿದರೆ ಸಾಕು, ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ಮಾದರಿ ಹೇಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜೀವಂತವಾಗಿ ಪ್ರತಿಸ್ಪಂದನ ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡಿತ್ತು ಎಂಬುದರ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಆಧುನಿಕ ತತ್ವಜ್ಞಾನಗಳ ಸಂಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ಪ್ರಭಾವ ದಲಿತ ಚಳುವಳಿಯ ಸಹ ಪ್ರಯಾಣಿಕರಾದ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಮೇಲಾದದ್ದು ಆಶ್ಚರ್ಯವೇನಲ್ಲ.

ಇಲ್ಲಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂದರ್ಭದ ಜೊತೆ ಜೀವಂತ ಸ್ಪಂದನೆಯಿದ್ದ ಗಾಂಧಿವಾದವನ್ನು ಅರವತ್ತು – ಎಪ್ಪತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಲೋಹಿಯಾ ಪುನರ್ ರೂಪಿಸಿದರು. ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಗಾಂಧಿಯ ಸಂಶ್ಲೇಷಣೆಯ

ಪ್ರಯತ್ನವೆ ಲೋಹಿಯವಾದ. ಕನ್ನಡ ಚಿಂತನೆಯ ಮೇಲೆ ಲೋಹಿಯವಾದದ ಪ್ರಭಾವ ಈಗಾಗಲೇ ಬಹಳಷ್ಟು ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿದೆ. ಲೋಹಿಯಾ ಬಂಡವಾಳ ಶಾಹಿಯ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿರುವಂತೆ, ಸಮತಾವಾದದ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿ ಸ್ವರೂಪದ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ತಿಳಿದವರಾಗಿದ್ದರು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವರಿಂದ ಪ್ರೇರಣೆ ಪ್ರಭಾವಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದ ಅನಂತಮೂರ್ತಿ, ಲಂಕೇಶ್, ತೇಜಸ್ವಿಯವರಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ಅಪಾರ ಎಚ್ಚರ ಮತ್ತು ತಿರಸ್ಕಾರವಿದೆ. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿ ಮೂಡಿಬಂದ ಸಮತಾವಾದ ಕೂಡ ಮನುಷ್ಯನ ಅಂತರಂಗದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ತುಂಬದೇ ಹೋದದಕ್ಕಾಗಿ ಕೂಡ ಅವರಲ್ಲಿ ವಿಷಾದವಿದೆ. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವುದು ಇಂಥ ಅಂತರಂಗದ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ ಭೌತಿಕವಾದವನ್ನು. ಅವರು ಮತ್ತೊಂದು ಹೆಜ್ಜೆ ಮುಂದೆ ಹೋಗಿ ಬಂಡವಾಳ ಶಾಹಿಗಳು ಮತ್ತು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿಗಳು ಮೂತಲ: ಒಂದೇ ಎಂಬ ನಿಲುವಿಗೆ ಬರುತ್ತಾರೆ:

"ದೀನದಲಿತರ ಒಳ್ಳೆಯ ಜೀವನದ ಆಸೆಯ ಕಿಚ್ಚನ್ನು ಕೇವಲ ಹೊಟ್ಟೆ ಕಿಚ್ಚಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುವ ಕ್ರಾಂತಿ ರಷ್ಯಾ ಮತ್ತು ಚೀನಾ ಮಾದರಿಯದು. ಆಸೆಬುರುಕ ಅಮೆರಿಕನ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನೇ ಅದು ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದು, ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳೂ, ಕ್ರಾಂತಿಕಾರರೂ ಪೂಜಿಸುವುದು ಒಂದೇ ದೇವರನ್ನು ಅದು ಕುರುಡು ಕಾಂಚಾಣ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳ ನಿರ್ದಯವಾದ ಸತತ ಶೋಷಣೆಯಿಂದ ಮಾತ್ರ ಐಶ್ವರ್ಯದ ಮದ ಸಾಧ್ಯವಾದೀತು. ಆದರೆ ಇಡೀ ಜೀವ ಸಂಕುಲವನ್ನು ಅಲ್ಪಾಯುಷಿ ಮಾಡಬಲ್ಲ ವಿಷಯ ಈ ಬಗೆಯ ವಸ್ತು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿದೆ. ರಷ್ಯಾ ಮತ್ತು ಚೀನಾಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರರಿಂದ ಪ್ರಭಾವಿತರಾದರು, ಎಷ್ಟು ಅಪ್ಪಟವಾಗಿ ಜನರನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸುತ್ತೇವೆಂದುಕೊಂಡರೂ, ಗಾಂಧಿ ಕಂಡ ಕನಸಿನ ಪರ್ಯಾಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಲಾರರು. ವಿನಾಶಕಾರಕ ಬೃಹತ್ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ನೆರವು ಪಡೆದು ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವ ಆಧುನಿಕ ನಾಗರಿಕತೆಯನ್ನು ಆಮೂಲಾಗ್ರವಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸುವುದು ಹೊಸದೊಂದು ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದದ್ದು."[೨೦]

ಬಂಡವಾಳ ಶಾಹಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಎಷ್ಟೇ ತೀವ್ರವಾದ ವಿರೋಧವಿದ್ದರೂ ಅವರು ಮತ್ತೆ ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದು ಅಂಥ ಯಂತ್ರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನೆ. ಈ ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಮನುಷ್ಯ ಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಜಗತ್ತಿನ ಬಗ್ಗೆ ಅರಿವಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಜೀವಸಂಕುಲದ ಬಗ್ಗೆ, ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳ ನಿರ್ದಯ ಶೋಷಣೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅರಿವಿಲ್ಲ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಸಮರ್ಥನೀಯವಾದದ್ದೆ. ಆದರೆ ಅವರು ಇದನ್ನು ಹೇಳುವ ಭರದಲ್ಲಿ ರಷ್ಯಾ ಮತ್ತು ಚೀನಾದ ಕ್ರಾಂತಿಯನ್ನು 'ದೀನದಲಿತರ ಒಳ್ಳೆಯ ಜೀವನದ ಕಿಚ್ಚನ್ನು ಕೇವಲ ಹೊಟ್ಟೆ ಕಿಚ್ಚಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿದ ಕ್ರಾಂತಿ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಆ ಕ್ರಾಂತಿಯ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆಯೆ ಮಾಡಿದ ವಿಕೃತ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾರ್ಮಿಕ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸ್ಪಷ್ಟ ತತ್ವದ ಮೂಲಕ ರಾಜ್ಯಾಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಮಾನ್ಯತೆ ಕೊಟ್ಟ ಕ್ರಾಂತಿಯನ್ನು ಹೀಗೆನ್ನುವುದು ಯಾವ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲೂ ಸಮರ್ಥನೀಯವಲ್ಲ. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಮೇಲೂ ಇಂಥ ಪ್ರಭಾವವಿದೆ. ಆದರೆ ಅವರು ಇಷ್ಟು ಸೀಮಿತ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ರಷ್ಯಾ ಮತ್ತು ಚೀನಾದ ಕ್ರಾಂತಿಗಳನ್ನು ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ಅಂಥ ಕ್ರಾಂತಿಯಿಂದಾಗಿಯೆ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಬಂದ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರವನ್ನು ಅವರು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಬಗ್ಗೆ ಅಪಾರ ಗೌರವವಿದ್ದು ಅವರ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಸಮರ್ಥನೀಯ ತಿರಸ್ಕಾರ ಅವರದು. ಇದರ ಹಿಂದೆ ಗಾಂಧಿ, ಅಂಬೇಡ್ಕರ್, ಲೋಹಿಯಾ ಅವರ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಈ ಮೂವರಿಗೂ ಧರ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ

ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಹಮತವಿತ್ತು ಎಂಬ ಅಂಶ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ 'ಸಂಶ್ಲೇಷಣ ಮಾರ್ಗದ' ಮೂಲದತ್ತ ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲುತ್ತದೆ.

ಫ್ಯಾಸಿಸಂ ಅಥವಾ ಮತಾಂಧ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಅದು ನಾಡಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಹುಮುಖಿ ಆಯಾಮಗಳ ನಿರ್ನಾಮವೆಂದು. ಈ ರೀತಿಯ ರಾಜಕೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ಹಲವು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಜರ್ಮನಿಯಲ್ಲಾದಂತೆ 'ಆರ್ಯ ಜನಾಂಗದ' ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿರಬಹುದು ಅಥವಾ 'ಧರ್ಮ'ವನ್ನು ಆಧರಿಸಿರಬಹುದು. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅದು 'ಭಾಷೆ'ಯ ಹೆಸರಿನಿಂದಲೇ ಜನಗಳನ್ನು ಸಮಷ್ಟಿಯಾಗಿ ರೂಪಿಸಬಹುದು ಒಟ್ಟಾರೆ ಫ್ಯಾಸಿಸಂ ಭಾಷೆ, ಜನಾಂಗ, ಧರ್ಮಗಳೆಂಬ ಸಮಷ್ಟಿ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳ ಲೇಬಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ಪೋಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅದು ಆಯಾಯ ಜನಾಂಗಗಳು ಸರ್ವಶ್ರೇಷ್ಠ ಎಂದು ನಂಬುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆಯಲ್ಲದೆ, ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ತನಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ 'ಅನ್ಯ'ವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ ತನ್ನಲ್ಲಿರುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬಹುಮುಖತೆಯನ್ನು ಪ್ರಜ್ಞಾ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಇಲ್ಲವಾಗಿಸಿ ಏಕರೀತಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಭಾರತದಂಥ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ರೀತಿಯ ಏಕತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಕೆಲವು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಹಿಂದುತ್ವವಾದಿಗಳು ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿರುವುದು ಆಶ್ಚರ್ಯದ ಸಂಗತಿಯೆ. ಹಿಂದುತ್ವ ಎನ್ನುವ ಫ್ಯಾಸಿಸ್ಟ್ ರಾಜಕೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಹೀಗಿದೆ:

"ಸಮಕಾಲೀನ ಭಾರತೀಯ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಈವರೆಗೆ ನಳನಳಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಬಹುಮುಖಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ನಿರ್ನಾಮವಾಗುತ್ತಿವೆ. ಮತೀಯ ಮೂಲಭೂತವಾದದ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಪರಿಣಾಮವೆಂದರೆ ಏಕರೂಪಿ ಧರ್ಮ, ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಅಪಾಯಕಾರಿ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತಿರುವುದು, ಅದರಲ್ಲೂ ಈಗ ಪ್ರಬಲವಾಗುತ್ತಿರುವ ಹಿಂದೂ ಮತಾಂಧತೆ ಅಸಹನೆ ಮತ್ತು ಕ್ರೌರ್ಯಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಧರ್ಮದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯೆ ಆಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅದು ನೇರವಾಗಿ ತಾನು ವಸಿಷ್ಠ ಕುಲದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಧರ್ಮದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ದಿನೇ ದಿನೇ ತೀವ್ರವಾಗುತ್ತಿರುವ ಶೂದ್ರಾತಿಶೂದ್ರ ಮತ್ತು ಭಿನ್ನಮತೀಯ ಭಾರತೀಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಬೆದರಿದ ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥ ಶಕ್ತಿಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಸಿರುವ ಹಿಂಸಾಕಾಂಡವೇ ಈಗಿನ ಹಿಂದೂ ಮತಾಂಧವಾದ."

"ಈಗ ಹಿಂದೂ ಮಂತಾಧರು ಹೇಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಧರ್ಮಗಳ ಕಲ್ಪನೆ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟರೆ ಅದು ಈ ದೇಶವನ್ನು ಇದುವರೆಗೆ ಹಿಂಸೆಯ ಕೂಪವಾಗಿಸಿದ ಶಕ್ತಿಗಳ ಅಬಾಧಿತ ಆಡಳಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರು ಈಗಾಗಲೇ ಧರ್ಮ ಸಂಸತ್ತಿನ ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಧರ್ಮ ಸಂಸತ್ತು ಎಂದರೆ ಮಾನವ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ, ಜೀವ ವಿರೋಧಿ ಶಾಸನಗಳ ಆಡಳಿತ ಎಂದಷ್ಟೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಧರ್ಮವನ್ನು ಕ್ಷುದ್ರ ಮತದ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಇಳಿಸಿ ಅದನ್ನು ಅಧಿಕಾರ ಲೋಲುಪ ರಾಜಕಾರಣಿಗಳ ಘಟ್‌ರಗ್ ಮಾಡಿರುವ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳನ್ನು ನಾವು ನಂಬಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ."[೨೧]

ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಸಮಾಜವೊಂದನ್ನು ಏಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಬಗ್ಗಿಸಲು ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನದ ಜೊತೆಗೆ ಅನ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಅಸಹನೆ ಮತ್ತು ಕ್ರೌರ್ಯಗಳನ್ನು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೆ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಸಮಷ್ಟಿ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ನಿರ್ಮಿತಿಯ ಹಿಂದಿರುವ ಗುಪ್ತ ರಾಜಕೀಯ ನಡೆಯನ್ನು ಅವರು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ನಂತರದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿಯವರೆವಿಗೆ ಇದ್ದ ಮೇಲು ಜಾತಿ

ವರ್ಗಗಳ ಅಬಾಧಿತ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಸಂವಿಧಾನ ದತ್ತವಾಗಿಯೆ ಕೆಳ ಜಾತಿ ವರ್ಗಗಳು ಪಡೆದುಕೊಂಡವು. ಭಾರತದ ಹಲವಾರು ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ತುರ್ತು ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಭೂ ಸುಧಾರಣೆಯ ಕಾನೂನುಗಳು ಜಾರಿಗೆ ಬಂದ ಪರಿಣಾಮ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ನೆಲದ ಆಸೆಯಿದ್ದ 'ಚೋಮ'ರಿಗೆ ಅದರ ಆಸರೆಯು ಸಿಕ್ಕಿದಂತಾಯಿತು. ಈ ಭೂ ಸುಧಾರಣೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಏನೆಲ್ಲ ಲೋಪಗಳನ್ನು ಈಗ ಹುಡುಕಬಹುದಾದರೂ ಅದೊಂದು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ನಿಲುವಾಗಿತ್ತು. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಮೀಸಲಾತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಶೂದ್ರ-ದಲಿತ ವರ್ಗಗಳು ಪಡೆದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಎಚ್ಚರ. ಇದರಿಂದ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರ ಕೈಯಲ್ಲಿದ್ದ ಭೂ ಒಡೆತನ, ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಧಿಕಾರಗಳು ಅಬಾಧಿತವಾಗಿ ಮುಂದುವರೆಯುವುದು ನಿಂತಿತು. ಇದು ಈ ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಸಿದ ಅಸಹನೆಯ ಒಂದು ರೂಪವೆ 'ಮತಾಂಧ ರಾಜಕಾರಣ'.

ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಇದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸ್ವತಂತ್ರ್ಯ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ 'ಹಿಂದೂ ಮಹಾಸಭಾ'ದ ಮುಖಾಂತರವೆ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಆದರೂ ಅದು ತನ್ನ ಅಸಹನೀಯ ರೂಪವನ್ನು ತೋರಿಸಿದ್ದು ತೊಂಬತ್ತರ ದಶಕದ ನಂತರ ಆ ವೇಳೆಗೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ರಾಜಕೀಯ ನಡೆಯಿಂದಾಗಿ ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ, ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ, ಶೈಕ್ಷಣಿಕವಾಗಿ, ಶೂದ್ರ-ದಲಿತ ವರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಸುಧಾರಣೆಯಾಗಿತ್ತು. ಅವುಗಳು ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಕೂಡ ಸದೃಢವಾದ ಹೆಜ್ಜೆಯನ್ನಿಡತೊಡಗಿದ್ದವು. ದಲಿತರ ಮೇಲಾಗುತ್ತಿದ್ದ ದೌರ್ಜನ್ಯಗಳು ನಿಂತಿರಲಿಲ್ಲವಾದರೂ ಅದು ಈ ಹಿಂದಿನಂತೆ ಸಹಜ ಎನ್ನುವಂತೆ ಮುಂದುವರಿಯುವಂತಿರಲಿಲ್ಲ. ಇಂಥ ದೌರ್ಜನ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿರೋಧ ಪ್ರತಿಭಟನೆಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗತೊಡಗಿದವು. ಈ ರೀತಿಯ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿರೋಧದ ರೂಪದಲ್ಲಿ 'ಮತಾಂಧ ರಾಜಕಾರಣ' ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ಬಂತು. ಆದರೆ ಅದು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಗುರುತಿಸಿದಂತೆ ವಸಿಷ್ಠ ಕುಲದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಧರ್ಮದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಹಾಗೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಮತಾಂಧ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು' 'ಪ್ರತಿರೋಧಿ ನೆಲೆಯ ರಾಜಕೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವೆಂದೆ ಭಾರತದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಇದು ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ಹಿಂದೂಗಳೆಲ್ಲ (ಭಾರತೀಯರು !) ಒಂದು ಎಂದು ಎಷ್ಟೇ ಬಡಬಡಿಸಿದರೂ ಒಳಗೆ ಮೇಲ್ಜಾತಿ-ಮೇಲು ವರ್ಗಗಳ ರಕ್ಷಾ ಕವಚದಂತೆ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತದೆ.

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ದೇವರಾಜ ಅರಸು ಅವರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಭೂ ಸುಧಾರಣೆಯಂಥ ಕಾನೂನುಗಳು ಜಾರಿಯಾಗಿದ್ದಕ್ಕೂ ಅನಂತರದ ದಿನಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಮತೀಯ ಶಕ್ತಿಗಳು ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವುದಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ ಎದ್ದು ಕಾಣುವಂಥದ್ದು. ಇಂದಿಗೂ ಇಂಥ ಮತೀಯ ಸಂಘಟನೆಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಬಹುಪಾಲು ಜನ ಮೇಲ್ಜಾತಿ ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದವರಾಗಿರುವುದು ಆಶ್ಚರ್ಯವೇನಲ್ಲ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಮತಾಂಧ ರಾಜಕಾರಣ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಬರುವುದೆಂದರೆ ಮಾನವ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ಶಾಸನಗಳ ಮುಂದುವರಿಕೆಯೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ 'ಮತಾಂಧ ರಾಜಕಾರಣದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್ ಗುರುತಿಸುವಾಗ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಭೌತಿಕವಾದಿಯಾಗಿಯೆ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅವರು ಭಿನ್ನವಾಗುವುದು ಮತಾಂಧ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯ ಹುಡುಕುವಾಗ.

ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯಾದ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರಿಗೆ ಅದು ಪರಿಸರವನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಬೇರೆಯಾಗುವುದು ತಿಳಿದಿದೆ. ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಪರಿಸರ ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಯಾದ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರಿಗೆ ಹಿಂದೂಮತೀಯ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ ಪರಿಸರದ ಬಗ್ಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿದೆ ಎಂದು ಹಿಂದೆಯೆ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅವರು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯಾಗಿರುವಾಗಲೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯು ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಡಲಿನೊಳಗಿನಿಂದಲೇ ಪ್ರತಿರೋಧದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಉದ್ದೀಪಿಸಬೇಕು ಎಂಬ ನಿಲುವು ಅವರಲ್ಲಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನಿಷ್ಠೆಯ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳಿಗೆ ಅಪಥ್ಯವೆನ್ನುವ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಅವರು ತುಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಹಿಂದೂಮತಾಂಧವಾದ ಪ್ರಾಚೀನ ಸ್ಮೃತಿ ಕೋಶದಿಂದ ನೆನಪುಗಳನ್ನು ಹೆಕ್ಕಿ ತೆಗೆಯುವಾಗ, ಆಯಾಯ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕಿದ್ದ ಪ್ರತಿರೋಧದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಪರಂಪರೆಯ ಆಳದಿಂದಲೇ ಆಯ್ದು ತೋರಿಸುವುದು 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣ' ವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ನಂಬಿಕೆ ಅವರು ಇದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ:

"ಒಂದು ದೇಶದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಾಭಿಮಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆ ವಿಕಾರವಾದಾಗ ಮತಾಂಧ ರಾಜಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಗಾಂಧಿಯ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಉನ್ನತ ಕಲ್ಪನೆಯಾದ ರಾಮರಾಜ್ಯ ಹಿಂದುತ್ವ ಪರಿವಾರದ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಅಪಾಯಕಾರಿ ಅಸ್ತ್ರವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ವಂತಿಕೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಾಭಿಮಾನದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಈ ದೇಶದ ಪ್ರಗತಿಪರರು ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯ ಅಂದಿಗಿಂತ ಇಂದು ಹೆಚ್ಚಾಗಿದೆ. ಪ್ರಗತಿಪರತೆ ಎನ್ನುವುದು ಸರಳವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯದ ರಾಜಕಾರಣವಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಅಧಿಕೃತವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಒಡಲು ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಮನ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎದ್ದ ತಕ್ಷಣ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಎಂಬಂತೆ ಭಾರತದ ಮೆಜಾರಿಟಿ ಎಡಪಂಥೀಯರು ವಿವೇಕಾನಂದ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಓಡಿದ್ದು ಹಾಸ್ಯಾಸ್ಪದವಾಗಿತ್ತು. ಈ ದೇಶದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಬಗ್ಗೆ ಅಂತರ್ಮುಖತೆ ಇರದೆ ಕೃತಕವಾಗಿ ಸೆಕ್ಯುಲರ್ ಆದರೆ ಹಿಂದುತ್ವದ 'ಫ್ಯಾಸಿಸ್ಟ್' ಪರಿವಾರ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ನಿಜವಾದ ದೇಸಿಗರಾದರೆ ಮಾತ್ರ ಹಿಂದುತ್ವ ಪರಿವಾರದ ಹಲ್ಲೆ ತಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯ."೨೨

ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ದಿವ್ಯವಾದ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಶಕ್ತಿಗಳೆ ಹಿಂಸೆಗೂ ದಾನವತ್ವಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಗುವ ದ್ವಂದ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ಅವರಿಗೆ ಗಮನವಿದೆ. ಗಾಂಧಿ ಅವರ ಉನ್ನತ ಕಲ್ಪನೆಯಾದ ರಾಮರಾಜ್ಯ ಹಿಂದುತ್ವದ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಅಪಾಯಕಾರಿ ಅಸ್ತ್ರವಾಗುವ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅವರು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅವರು ಮಂಡಿಸಿರುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವು 'ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ' ಸಮಗ್ರ ನಿರಾಕರಣೆಯ ವಿರೋಧಿ ಮಾದರಿಯೆ. ಅಂದರೆ ಪ್ರಗತಿಪರ ರಾಜಕಾರಣವು 'ಸೆಕ್ಯುಲರ್' ಆಗುವ ಉತ್ಸಾಹದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಡಲಿನಲ್ಲಿಯೆ ಇರಬಹುದಾದ 'ಪ್ರತಿರೋಧ'ದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮರೆಯುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಅವರ ಟೀಕೆಯಿದೆ. ಪ್ರಗತಿಪರವಾಗಿದ್ದೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಒಡಲನ್ನು ಬಿಡದೆ ಇರುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯ ಕಡೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಕಾಳಜಿಯಿದೆ. ಬಹುಮುಖಿ ಪರಂಪರೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಮರೆಯಾಗುವಂತೆ ಮಾಡುವ ಮತಾಂಧ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅಂಥ ಬಹುಮುಖಿ ಪರಂಪರೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು, ಅವುಗಳ ನಡುವೆ ನಡೆದ ಮುಖಾಮುಖಿಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವುದೇ ಸರಿಯಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರತಿರೋಧವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ನಿಲುವು ಅವರದು. ಪ್ರಗತಿಪರರು ಇದನ್ನು ಅಪಥ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದು ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ

ವಿಷಾದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ 'ಅಕ್ಷರ ಚಿಂತನ ಮಾಲಿಕೆ'ಗೆ ಬಂದ ವಿರೋಧಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿದೆ. ಇಡೀ ಮಾಲಿಕೆಯ ಒಂದು ರೀತಿಯ 'ಪುನರುತ್ಥಾನವಾದಿ ಪ್ರಯತ್ನ' 'ಸಂಘ ಸ್ವದೇಶಿಯ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ' ಯ ಯತ್ನ ಎಂಬ ಟೀಕೆಗಳು ಕೆಲವು ಪ್ರಗತಿಪರರಿಂದ ವ್ಯಕ್ತವಾದವು. ನಟರಾಜ ಹುಳಿಯಾರರಿಗೆ ನೀಡಿದ ಸಂದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜರು ಇದಕ್ಕೆ ಸ್ಪಷ್ಟನೆ ನೀಡುತ್ತಾರೆ.

"ನಾನು ಮಾತಾಡ್ತ ಇರುವ ಭಾಷೆ ಗಾಂಧಿ , ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅಥವಾ ಲೋಹಿಯಾರದ್ದು. ನಿಜವಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಶಕ್ತಿ ಎಲ್ಲಿ ಸಂಚಯ ಆಗತ್ತೆ ಅಂದ್ರೆ ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಬಹುಮುಖಿ ಧಾರೆಗಳನ್ನು ಉದ್ದೀಪಿಸಿದಾಗ, ಸಂಘ ಪರಿವಾರಕ್ಕೆ ಮಾರಕ ಪೆಟ್ಟು ನೀಡುವುದು ಈ ಬಗೆಯ ದರ್ಶನಗಳ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯ ಮೂಲಕವೇ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ಮೃತಿ ಅನ್ನೋದು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ದೇಸಿ ಸಮಾಜವಾದಿಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಪ್ರಬಲವಾದ ಲೋಕ. ಅದನ್ನೆ ಸಂಘ ಪರಿವಾರಕ್ಕೆ ಬಿಟ್ಟು ಕೊಟ್ಟರೆ ನಾವು ನಿರಾಯುಧವಾಗಿ ಕೂತಿರುತ್ತೇವೆ ಅಷ್ಟೇ. ನಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜಾತ್ಯತೀತ ಪರಂಪರೆಗಳು, ಧಾರ್ಮಿಕವಾದ ಜಾತ್ಯತೀತ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಪುನರುದ್ದೀಪಿಸೋದ್ರಿಂದ ಮಾತ್ರ ಸಂಘ ಪರಿವಾರವನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟೋಕೆ ಸಾಧ್ಯ."[೨೩]

ಅಕ್ಷರ ಚಿಂತನ ಮಾಲಿಕೆಯನನು ಅವರು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕೊಡುವ ಕಾರಣಗಳು ಇಡೀ ಮಾಲಿಕೆಯನ್ನು 'ಪುನರುತ್ಥಾನವಾದಿ' ಪ್ರಯತ್ನ ಎಂದು ಪ್ರಗತಿಪರರು ಹೇಳಿದಾಗ ಅದಕ್ಕೆ ಅವರು ಕೊಟ್ಟುಕೊಂಡ ಸಮರ್ಥನೆಯಿದು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಒಡಲಿನಿಂದ ಅಧಿಕೃತವಾದಾಗ ಪ್ರತಿರೋಧ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಾದರಿಯದಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಸರಿಯಾದದ್ದೆ. ಗಾಂಧಿ, ಅಂಬೇಡ್ಕರ್, ಲೋಹಿಯಾರ ಭಾಷೆ ಆ ಮಾದರಿಯಿಂದ ಬಂದದ್ದೂ ಹೌದು. ಆದರೆ ಅಂದಿನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೂ ಇಂದಿಗೂ ಇರುವ ಅಂತರವನ್ನು ಗಮನಿಸದೆ ಇರುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ. ಜಾಗತೀಕರಣ ಎನ್ನುವುದು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ಪುನರ್ ಸೃಷ್ಠಿತ ರೂಪ ಎಂಬುದು ತಿಳಿದಿರುವ ಅಂಶವೆ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳು ಮತ್ತಷ್ಟು ಜಾಗರೂಕರಾಗಬೇಕಾದ, ಪುನರ್ ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿತ್ತು. ಚೀನಾದಂಥ ಸಮಾಜವಾದಿ ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ವಿಶೇಷ ಆರ್ಥಿಕ ವಲಯಗಳ ಕಡೆ ಆಕರ್ಷಿತವಾಗಿರುವ ಸ್ಥಿತಿ ಜಾಗತೀಕರಣದ ವಿಶ್ವರೂಪ ದರ್ಶನ ಮಾಡಿಸಿದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದರ ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸದೆ 'ಭೂತದ ಮರುಚಿಂತನೆಗೆ' ತೊಡಗುವುದು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸರಿ. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್, ಗಾಂಧಿ, ಲೋಹಿಯಾ ಅವರಿಗೆ ಇಂಥ ಸ್ಥಿತಿ ಎದುರಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ವರ್ತಮಾನದ ಅಗತ್ಯಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸದೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬಹು ಮುಖತೆಗಳ ಭೂತಕಾಲದ ರೂಪಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಪ್ರಯತ್ನ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ಶಾಹಿ ಹುನ್ನಾರಗಳಿಗೆ ಅನುಕೂಲವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

೭.೩. ಹಿಂಸೆ

'ರಾಜಕಾರಣ' ವನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸಬೇಕಾದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದರ ಉಪಶೀರ್ಷಿಕೆಯಲ್ಲಿ 'ಹಿಂಸೆ'ಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಳಪಡಿಸುವ ವಿಧಾನ ಹಲವರಿಗೆ ಸೋಜಿಗ ಹುಟ್ಟಿಸಬಹುದು. ಈ ಸೋಜಿಗ ಪಡುವವರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ 'ರಾಜಕಾರಣ' ಎನ್ನುವುದು ಅರಾಜಕತೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಬಹುದಾದ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು

ತಡೆಯುವ ಪ್ರಬಲ ಸಾಧನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳೇ ನಡೆಸುವ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಇಂಥ ಸಮುದಾಯಗಳು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತವೆ ಕೂಡ.ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ತಾವು ಮಾಡುವ ಹಿಂಸೆ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಎಂಬಂತೆ ವರ್ತಿಸುತ್ತವೆ ಕೂಡ. ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ಜನರ ಕಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ 'ಅಹಿಂಸೆಯ' ಪರಮ ಪ್ರತಿಪಾದಕರಾಗಲು ಬಯಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅದು ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಸಹಜವಾಗಿಯೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಸಮತಾ ಸಮಾಜವನ್ನು ತರಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುವ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿಯೊಬ್ಬ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ನಿರ್ಮೂಲನೆಗಾಗಿ ಮಾಡುವ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸುವ 'ಹಿಂಸೆಯನ್ನು' ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಹಿಟ್ಲರ್‌ನಂಥ ಜನಾಂಗೀಯವಾದಿ ಯಹೂದಿಗಳ ನಿರ್ನಾಮಕ್ಕೆ ಹೊರಟಾಗ 'ಹಿಂಸೆ'ಯನ್ನು ಅನಿವಾರ್ಯ ಎಂದೆ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ. 'ಪ್ಯಾಲಿಸ್ಟೈನ್'ನ ಸ್ವತಂತ್ರ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸುತ್ತಿರುವ 'ಹಿಂಸೆ' ಯಾಗಲಿ, ಅವರನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡುವುದು ತನ್ನ 'ರಾಷ್ಟೀಯ' ಭದ್ರತೆಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿರುವ ಇಸ್ರೇಲಿನ ಪ್ರಭುತ್ವ ಮಾಡುವ 'ಹಿಂಸೆಯಾಗಲಿ ಸ್ವಸಮರ್ಥನೆಗೆ ಒಳಗಾದವುಗಳೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೆ 'ಹಿಂಸೆ'ಯನ್ನು ರಾಜಕೀಯದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೆ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯವಿದೆ.

ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾಡುವ ಯಾವುದೇ ಅಧ್ಯಯನದ ಪರಿಧಿ ವಿಸ್ತಾರವಾದುದ್ದು. ಹಿಂಸೆಗೆ ಇರಬಹುದಾದ ಕಾರಣಗಳು ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮಗಳು, ಜೊತೆಗೆ ಹಿಂಸೆಯ ಮೂಲವನ್ನು ಅದು ಒಳಗೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಬರಹಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಾಗ ಇದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಮಿತಿಗೊಳಪಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಹಿಂಸೆಯು ಬಹುಮುಖ್ಯ ಮೂಲ 'ಸಮಷ್ಟಿ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ'ದ ನಿರ್ಮಾಣದ ಸಂಕಲ್ಪ. ಇಂಥ ಸಮಷ್ಟಿ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ನಿರ್ಮಾಣ ಹಲವು ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ರಾಷ್ಟ್ರ, ಜನಾಂಗ, ಧರ್ಮ, ಇವುಗಳೆಲ್ಲ ಅದರ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನಾಮರೂಪಗಳು. ಇವುಗಳು ಹಿಂಸೆಗೆ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಮೂಲಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಇವು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿಯೆ ಇರಬೇಕೆಂದೇನಿಲ್ಲ, ಒಂದರೊಳಗೊಂದು ಮಿಳಿತವಾಗಿರಲೂಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಶ್ರೀಲಂಕಾದಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸಿದ ಆಂತರಿಕ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.ಅಲ್ಲಿನ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಅದು 'ಪ್ರತ್ಯೇಕತಾವಾದಿ ಸಂಘಟನೆಯ ನಿರ್ನಾಮ'. ವಿಶ್ವದ ಕಣ್ಣಿನಲ್ಲಿ ಅದು 'ಸಿಂಹಳೀಯರು ಮತ್ತು ತಮಿಳರ ನಡುವಣ 'ಜನಾಂಗೀಯ ಸಂಘರ್ಷ. ಪ್ರತ್ಯೇಕತಾವಾದಿಗಳಾದ ತಮಿಳು ವ್ಯಾಘ್ರರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ 'ತಮಿಳುರಾಷ್ಟ್ರ ನಿರ್ಮಿತಿಗೋಸ್ಕರ' ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಹೋರಾಟ. ಇಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಇದೇ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಂಕೀರ್ಣವಾದದ್ದು. ಜೊತೆಗೆ ಯಾವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಕರೆದರೂ ಆ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ' ಹಿಂಸೆ' ಸಂಭವಿಸುತ್ತಿದೆ ಹಾಗೂ ಅದು ಸಮಷ್ಟಿ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಎಂಬುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ರಾಷ್ಟ್ರ, ಜನಾಂಗ, ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಪ್ಯಾಲಿಸ್ಟೈನ್, ಲೆಬನಾನ್‌ಗಳ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ಹೀಗೆಯೇ. ಒಂದಂತು ಸ್ಪಷ್ಟ ಸಾಮೂಹಿಕ ಹಿಂಸೆಗೆ ಮೇಲಿನ ಅಂಶಗಳೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುತ್ತವೆ. 'ಹಿಂಸೆ'ಯನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾಡುವ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂಕೀರ್ಣತೆ ಜೊತೆಗೆ ಹಿಂಸೆಗೆ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿರುವ ಸಹಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳು ಬಂದದ್ದು.

ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ವಾದಿಸುವುದು ಅದೊಂದು ಆಕಸ್ಮಿಕವಲ್ಲ ಎಂದು. ಹಿಂಸೆಯ ಹಿಂದೆ ಸಮಷ್ಟಿವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ನಿರ್ಮಾಣದ ಕನಸುಗಳನ್ನು ಹೆಣೆಯಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೆ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಧಾರ್ಮಿಕ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಅವರದು. ಅವರು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೆ ಹೇಳುವಂತೆ 'ರಕ್ತಪಿಪಾಸಿ ವಿಕಲ್ಪಗಳನ್ನು ಉನ್ಮತ್ತತೆಯಿಂದ ಬೆನ್ನು ಹತ್ತುವುದೇ ಹಿಂಸೆಯ ಮೂಲ ನೆಲೆ ರಕ್ತಪಿಪಾಸು ವಿಕಲ್ಪಗಳೆಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸುವುದು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೆ. ಇಂಥ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಅನಿವಾರ್ಯ ಎಂದೆ ಸಮಾಜಗಳು ಭಾವಿಸುತ್ತವೆ. ಅಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲ ಅದು ಅಗತ್ಯ ಎಂದೂ ವಾದಿಸುತ್ತವೆ. ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ವಿಶಾಲಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತವೆ ಕೂಡ. ಹಿಂಸೆಗೆ ಸಮರ್ಥನೆಯೆ ಎಂದು ಆಶ್ಚರ್ಯ ಪಡಬೇಕಿಲ್ಲ. ಇಂದಿನ ರಾಷ್ಟ್ರ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದೇ ಹಿಂಸೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಸತ್ಯವನ್ನು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಸತ್ಯದ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಏರಿಸಿಬಿಟ್ಟಾಗ ಹಿಂಸೆಗೆ ಸಮರ್ಥನೆ ಸಿಕ್ಕಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹಾರಿಕ ಸತ್ಯವನ್ನು ಪಾರಮಾರ್ಥಿಕ ಸತ್ಯದ ಮಟ್ಟಕ್ಕೇರಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. 'ರಾಷ್ಟ್ರ' ಎನ್ನುವ ಸಂರಚನೆಯನ್ನೆ ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬಹುದು.ಅದು 'ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಭೂಪ್ರದೇಶ, ಜನಸಮುದಾಯ, ಪರಮಾಧಿಕಾರ, ಪ್ರಭುತ್ವಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೆ ರಾಜ್ಯಶಾಸ್ತ್ರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ರಾಷ್ಟ್ರವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ್ಯಾವುವು ಇವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಆಧರಿಸಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ರಾಷ್ಟ್ರದ ಈ ಭೌತಿಕ ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆತ್ಮವನ್ನು ಅಲ್ಲಿನ ಪ್ರಭುತ್ವ, ಜನ ಸಮುದಾಯಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲಿನ ನೆಲ ಬರಿ ನೆಲವಾಗದೆ 'ಮಾತೃಭೂಮಿಯೋ, 'ಪಿತೃಭೂಮಿಯೋ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಸಂರಕ್ಷಣೆಗೆ ನಡೆಯುವ ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸುವ 'ಹಿಂಸೆ 'ಪವಿತ್ರಬಲಿ'ಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿನ ಜನ 'ಜಗತ್ತಿನ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಜನಾಂಗ'ವಾಗುತ್ತಾರೆ. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಇಂಥಲ್ಲಿ 'ಮಣ್ಣಿನ ಪವಿತ್ರೀಕರಣ'ವಾಗುತ್ತದೆ.ಅದರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಸುವ ಹಿಂಸೆ ಪರಮ ಕರ್ತವ್ಯವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. 'ನೆಲದ ಒಂದು ತುಂಡಿಗೇಕೋ ತಾಯಿ ಎಂದು ಸಾಯಬೇಕು' ಎನ್ನುವ ಕವನದ ಸಾಲು ಎಷ್ಟೇ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕವಾಗಿದ್ದರೂ, ವಾಸ್ತವವಾದದ್ದಾದರೂ ಯಾವ 'ದೇಶಪೇಮಿಗೂ' ಅದು ಇಷ್ಟವಾಗಲಾರದು. ಅಷ್ಟೇಕೆ ಅಂಥ ಮಾತನಾಡುವುದೇ ರಾಷ್ಟ್ರದ್ರೋಹದ ಮಾತಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ, ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಹಿಂದುಳಿದ ಜನ ತಮ್ಮ ಹಕ್ಕುಗಳಿಗಾಗಿ ಹೋರಾಡುವುದು ರಾಷ್ಟ್ರದ್ರೋಹಿ ಕೆಲಸವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ.

ಹಿಂಸೆ ಹಾಗಾದರೆ ಅನಿವಾರ್ಯವೆ ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಉತ್ತರ 'ಇಲ್ಲ' ಎಂದೆ. ಹಿಂಸೆಯ ಉಲ್ಲೇಖ ಬಂದಾಗಲೆಲ್ಲ ಅವರು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಆವಾಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಗಾಂಧಿಯವರನ್ನು. ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಅನಿವಾರ್ಯವಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದರು. ಅದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬೇಕಾದದ್ದು ಬೌದ್ಧಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ.

"ಇದು (ಹಿಂಸೆ) ಮಾನವ ಜಾತಿಯಲ್ಲಿನ ಅನಿವಾರ್ಯ ಕೇಡಿನ ರೂಪ ಎಂದು ಹೇಳಿ ಅದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಕ್ಲಿಷ್ಟಕರ ಬೌದ್ಧಿಕ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯಿಂದ ನುಣುಚಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸಮಷ್ಟಿ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ನಿರ್ಮಿತಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆ

ಎನ್ನುವುದು ಬರೀ ಆತಂಕಮಯ ಆಕಸ್ಮಿಕವಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಅದೊಂದು ಮಹಾಪೂಜೆ, ಅದೊಂದು ಮಹಾಮಾಟ. ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಮಷ್ಟಿ ಆತ್ಮದ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕಾಗಿ ನಡೆಸುವ ಮಹಾನಿಧಿ ಅದು. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಯಾವ ಆತ್ಮವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಇರುವುದೇನಿದ್ದರೂ ರಕ್ತ ಪಿಪಾಸು ಪಿಶಾಚಗಣ ಮಾತ್ರ" [೨೪]

ಹಿಂಸೆಯ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯ ಸುತ್ತ ಎಂಥ ಪ್ರಭಾವಳಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದರೂ ಅದು ಪೈಶಾಚಿಕ ವರ್ತನೆಯೆಂಬುದು ಇಲ್ಲಿನ ನಿಲುವು.ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಹಿಂಸೆಯ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜಅವರು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವುದು ಗಾಂಧಿಅವರನ್ನು. ಗಾಂಧಿ ಹಿಂಸೆಯ ಮೂಲ ಭಯ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. 'ಬಲಿಪಶು ಮತ್ತು 'ಹಿಂಸ್ರಕ' ಇಬ್ಬರಲ್ಲೂ ಮನೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಭಯವೆ ಎನ್ನುವುದು ಅವರ ವಾದ. .ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬೇಕಾದರೆ ಅದು ಹುಟ್ಟುವ ಮೂಲಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಡಿ.ಆರ್ ಅವರ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಹಿಂಸೆಯ ಎರಡು ಮೂಲಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅರಿವಿರುವುದನ್ನು ಮನು ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಅವರು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ:

"ಡಿ.ಆರ್. ಹಿಂಸೆಯ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ತೊಡಗಿದ್ದರು. ಮತ್ತು ವಸಾಹತು ಶಾಹಿ ವಿರೋಧಿ ನಿಲುವಿಗೆ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಹಿಂಸೆಗಳನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮನಗಾಣತೊಡಗಿದ್ದರು. ಒಂದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯು ಹರಡಿದ ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ ಜ್ಞಾನಶಾಖೆಗಳ ಹಿಂಸೆ, ಎಪಿಸ್ಟೆಮಲಾಜಿಕಲ್ ವಯಲೆನ್ಸ್. ಇನ್ನೊಂದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅನಂತರದ ರಾಷ್ಟ್ರಪ್ರಭುತ್ವದ ಹಿಂಸೆ, ವಯಲೆನ್ಸ್ ಆಫ್ ದಿ ಸ್ಟೇಟ್".[೨೫]

ಜ್ಞಾನ ಶಾಖೆಗಳಲ್ಲಿನ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರಪ್ರಭುತ್ವದ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಅನುಕೂಲಕ್ಕಾಗಿ ಅಮೂರ್ತ ಮತ್ತು ಮೂರ್ತ ರೂಪದ ಹಿಂಸೆಗಳೆಂದು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು ಮೂರ್ತರೀತಿಯ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಅವರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಈಹಿಂಸೆಯ ಮೂಲ ಪ್ರಭುತ್ವ ಎಂದು ಮತ್ತೆ ಹೇಳಬೇಕಿಲ್ಲ. ೧. ಸಾಮೂಹಿಕ ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಹಿಂಸೆ ೨. ಅಭಿವೃದ್ದಿ ಪಥದ ಹಿಂಸೆ೩. ಜಾತಿಯಾಧಾರಿತ ಹಿಂಸೆಗಳು ಮೂರ್ತರೀತಿಯ ಹಿಂಸೆಗಳಾಗಿವೆ. ಸಾಮೂಹಿಕ ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ನಿರ್ಮಾಣದ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಜನಸಮುದಾಯಗಳು ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಅನಿವಾರ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅವರ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ.

"ಸಮಾಜಗಳು ತಮ್ಮ ಸಾಮೂಹಿಕ ಸ್ವಂತಿಕೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿಯೆ ತುಂಬಾ ವಿಶಾಲವಾದ ತಾತ್ವಿಕಸ್ತರದಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸಿ ಉತ್ತರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಸಮಾಜಗಳಿಗೆ, ಸಮಾಜದ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳಿಗೆ ಹಿಂಸೆಯು ತಮ್ಮತನವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಅತಿಮುಖ್ಯ ಸಾಧನವಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೂ ಮತೀಯವಾದ ಇದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾದೊಂದು ನಿದರ್ಶನ. ಅದು ಒಂದೋ ತನ್ನನ್ನು ಅನ್ಯರ ಹಿಂಸೆಯ ಬಲಿಪಶುವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲ ತನ್ನತನವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಅನ್ಯರನ್ನು ಹಿಂಸೆಗೆ ಈಡು ಮಾಡುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವೆಂದು ವಾದಿಸುತ್ತದೆ."[೨೬]

ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದದ್ದು ಒಂದು ಜನಾಂಗ ತನ್ನನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದಾಗ 'ಅನ್ಯ' ವೊಂದನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕ್ರಮ. ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಬೀಸಿನಲ್ಲಿದ್ದ ಇಂಥ ಒಂದು 'ಅನ್ಯ'ವನ್ನು ಶೋಧಿಸಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ಹಿಂದೂ ಮತೀಯತೆ ತನ್ನನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಅನಿವಾರ್ಯ ಎಂದೆ ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಆ 'ಅನ್ಯ'ವು ಕೂಡ ತನ್ನ ರಕ್ಷಣೆಗೆ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥನೀಯವೆಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ.

ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಈ ಇಬ್ಬರೂ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿಗಳೇ ಕೆಲವರು ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಆತಂಕವಾದ ಅನಿವಾರ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ಮೀರುವ ಶಕ್ತಿಯಿರುವುದು ಗಾಂಧಿವಾದಕ್ಕೆ ಎನ್ನುವುದು ಡಿ.ಅರ್. ನಾಗರಾಜಅವರ ನಿಲುವು.

"ಹಿಂದೂ ಮತೀಯವಾದಿಗಳು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸ್ಮೃತಿಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಕಥನವನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಹಾಗೂ ವಿಸ್ತರಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡರು. ಅವರ ನಡುವಿನ ಭಯೋತ್ಪಾದಕರು ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಇತಿಹಾಸದ ಒಂದು ಇತ್ಯಾತ್ಮಕ ಶಕ್ತಿಯೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿ ಅದನ್ನು ತಮ್ಮ ಪರಮ ಅಸ್ತ್ರವನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡರು. ಆದರೆ ಗಾಂಧಿ ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ಹಿಂಸೆಗಳೆರಡನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದರು; ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಅಹಿಂಸೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಅಪ್ಪಿಕೊಂಡರು. ಇದೇ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಮತೀಯವಾದಿ ಹಿಂದೂಗಳು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ದೇವದೇವತೆಗಳನ್ನು ಎಳೆದು ತಂದು ದುಡಿಯ ಹಚ್ಚಿದರು"[೨೬]

ಆತಂಕಕೇಂದ್ರಿತ ಮತ್ತು 'ಉತ್ಸಾಹಕೇಂದ್ರಿತ'ರಾದವರಿಬ್ಬರೂ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಅನಿವಾರ್ಯ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ಸೋಜಿಗದ ಸಂಗತಿ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಡಿ.ಅರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಧ್ಯಾನಿಸುವುದು ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರನ್ನು. ಗಾಂಧೀಜಿಯವರು ತಮ್ಮ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದ ಪ್ರತಿಸಂಕೇತವು ಜಾತಿ ಧರ್ಮಗಳಿಂದ ಅತೀತವಾಗಿದ್ದವು. ಹಾಗೆಯೆ ದಿನನಿತ್ಯದ ಬಳಕೆಯ ವಸ್ತುಗಳಾಗಿದ್ದು ಯಾವುದೇ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪೌರಾಣಿಕ ಪ್ರಭಾವಳಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರಲಿಲ್ಲ. ಉಪ್ಪು, ಚರಕದಂಥ ಸಂಕೇತಗಳು ಭಾರತೀಯ ಜನಸಮುದಾಯವನ್ನು ಬೆಸೆಯುವ ಶಕ್ತಿಗಳಾಗಿ ಮಾರ್ಪಟ್ಟಿದ್ದು ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರು ಇಂಥ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಬಳಸುವಾಗ ಈ ಸಮಾಜದ ಬಹುಮುಖಿ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ್ದರು ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತಿಲಕರು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಜನ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಸಲು ಬಳಸಿದ ಸಂಕೇತಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಾಧೀಜಿಯವರ ಸಂಕೇತಗಳ ಮಹತ್ವ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ಗಾಂಧೀಜಿಯವರು ಬಳಸಿದ್ದರು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಡಿ.ಅರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಮತೀಯವಾದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ 'ಅನ್ಯ' ಮತೀಯರ ನಿರ್ನಾಮ ಮಾಡುವುದು ರಾಷ್ಟ್ರಪ್ರೇಮ ಎಂದು ಬಿಂಬಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಚಿಂತನೆಯಿಂದ ಮತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದದ ಮಂಪರನ್ನು ದಾಟಬಹುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವಾಗ ಬಹಳಷ್ಟು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಪ್ರಭುತ್ವವೆ ಮೂಲ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯು ಹಿಂಸೆಯ ಮೂಲಕಾರಣವನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಆರೋಪಿಸುವ ವಿಧಾನವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೆ ಹಿಂಸೆಗೆ ಪ್ರಭುತ್ವ ಕಾರಣವಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಸರಳ ನಿಲುವು ಅವರಲ್ಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿ. ಡಿ.ಅರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರಿಗೆ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವಾಗ ಪ್ರಭುತ್ವದ ದಮನದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗಮನಿಸಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವ ಜನ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಅವರವಾದ. ಹಿಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ ತೊಡಗುವ ಜನಸಮುದಾಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಹಿಂಸೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿರುವ ಚರಿತ್ರೆಯಾಚೆಗಿನ ಆದಿಭೌತಿಕ ಅಂಶಗಳ ಶೋಧನೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ನಿಲುವು ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿದೆ.

ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಹಿಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ ಭಾಗವಹಿಸುವ ಜನಸಮುದಾಯವನ್ನು 'ಆಧುನಿಕ ಗರುಡರು' ಎಂದು ಪರಿಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಯಾವ ತಾಕಿಕವಾದ ಬಯಕೆಗಳು ಇಲ್ಲದೆ ದೇಶ ಭಾಷೆ ಧರ್ಮದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಹತ್ಯೆ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆಗೆ ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ಜನಸಮುದಾಯದ ಉತ್ಸಾಹ ಡಿ.ಅರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರನ್ನು ಆಳವಾಗಿ ಚಿಂತಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ಇಂಥ ಬಲಿಪಶುಗಳ ಹಿಂದೆ ಅಲೌಕಿಕ ಪ್ರೇರಣೆಗಳಿರುತ್ತವೆ ಎಂದು ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ವಿಧಾನ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾದುದು. ಆದರೆ ಜನಸಮುದಾಯದ ಉತ್ಸಾಹವನ್ನು ಅಲೌಕಿಕ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ನೋಡುವುದು ಹೆಚ್ಚಾದಂತೆಲ್ಲ ಹಿಂಸೆಗೆ ಮೂಲವಾದ ಪ್ರಭುತ್ವದ ನೆಲೆ ಚಿಂತನೆಯಿಂದ ದೂರಸರಿಯುವುದನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯು ಹಿಂಸೆಗೆ ಅಲೌಕಿಕ ಪ್ರೇರಣೆಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಲು ಹೊರಟಾಗ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಮುಖವನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಲೌಕಿಕ ಪ್ರೇರಣೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಮುಖವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರವೊಂದರ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಪಥ ಮುಗ್ಧ ಸಮಾಜವನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡುವಾಗ ಪ್ರಗತಿಯ ತರ್ಕವೆ ಹಿಂಸೆಗೆ ದಾರಿಯಾಗುವುದನ್ನು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ:

"ಈ ಪ್ರಗತಿಯ ತರ್ಕವೇ ಹಾಗೆ. ಮಾನವ ಕುಲದ ಎಲ್ಲ ಧಾರೆಗಳೂ ಒಂದೇ ಮೂಲದಿಂದ ಹೊರಟಿವೆ. ಒಂದೇ ಗುರಿಯ ಕಡೆ ನಡೆದಿವೆ ಎಂಬ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಇದರ ಮೂಲ. ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ 'ಇದು ಸ್ವಾಗತಾರ್ಹ', 'ವಿಶ್ವಮಾನವ' ಧೋರಣೆ ಎಂಬಂತೆ ಕಂಡು ಬಂದರೂ, ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದು ಬಹಳ ಅಪಾಯಕಾರಿ. ತನ್ನದು ಮಾತ್ರ ಸರಿ. ಅನ್ಯಮಾರ್ಗ ಹಿಂದುಳಿದದ್ದು. ಅಸಹಜವಾದದ್ದು ಎಂಬ ಅಸಹನೆ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯ ರೂಪಕ್ಕೆ ತಿರುಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ತಮ್ಮ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಅನ್ಯರ ಮೇಲೆ ಬಲಾತ್ಕಾರವಾಗಿ ಹೇರುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಒಂದು ಸುಸಂಗತವಾದ ಜಾಗತಿಕ ನೀತಿಯ ರೂಪಕ್ಕೆ ತಿರುಗಿಸಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೇ ಜಗತ್ತಿನಾದ್ಯಂತ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು 'ಹಿಂದುಳಿದ' ಹಾಗೂ 'ಅನಾಗರಿಕ' ಎಂದು ಹಣೆ ಪಟ್ಟಿ ಅಂಟಿಸಿನೋಡುತ್ತದೆ. ಅವರ ಜೀವನ ಕ್ರಮದ ಆಂತರಿಕ ಸ್ವಯಂಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ರಾಷ್ಟ್ರವೊಂದರ 'ಮುಖ್ಯಧಾರೆಗೆ ಅವರನ್ನು ತಂದು ಬೆಸೆಯುವುದೇ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಯೋಜನೆಗಳ ಪ್ರಮುಖಗುಣ".[೨೮]

ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಆಧುನಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರ ಪ್ರಭುತ್ವವು ತನ್ನದೆ ಆದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಪಥವನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನೀತಿಯಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಅಭಿವೃದ್ಧಿಪಥ ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರಭುತ್ವಗಳಿಗೆ ಜೀವಧಾತುವಾಗಿದೆ ಎಂದರೆ ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆಯಲ್ಲ. ಇಂಥ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಪಥವನ್ನು ಕಲ್ಯಾಣರಾಜ್ಯದ ಕಡೆಗಿನ ಚಲನೆಯೆಂದೆ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಬಹಳಷ್ಟು ವೇಳೆ ಈ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಮಾದರಿಗಳು ಪಶ್ಚಿಮದ ದೇಶಗಳ ಅಸಂಬದ್ಧ ನಕಲುಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅದೇ ಮಾದರಿಯ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಬೇಕೆಂಬುದು ಪ್ರಭುತ್ವಗಳ ಛಲ. ಅಂಥ ಮಾದರಿ ಈ ದೇಶಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವೆ, ಇದರಿಂದ ಜನತೆಯ ಕಲ್ಯಾಣ ಸಾಧ್ಯವೆ ಎಂಬ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ಹಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂಥ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಹೊಡೆತಕ್ಕೆ ಹಲವು ಜನಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ನೆಲೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ತಮ್ಮ ನಿಜವಾದ ಹಕ್ಕುಗಳಿಗಾಗಿ ಹೋರಾಡುವ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹತ್ತಿಕ್ಕಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಸಾರಿ ಅವರ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ನಿರ್ದಯವಾದ ಹಿಂಸೆಯಿಂದ ಹತ್ತಿಕ್ಕಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲು 'ಸಾಂದರ್ಭಿಕ

ಬಲಿಪಶುಗಳು' [ಕೊಲ್ಯಾಟರಲ್ ವಿಕ್ಟಿಮ್ಸ್) ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಇಂಥ ಪ್ರಭುತ್ವ ಕೇಂದ್ರಿತ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಪಥ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗಿದೆ. ತನ್ನ ಪಾಡಿಗೆ ತಾನು ಬದುಕುವ ಹಕ್ಕನ್ನು ಕಸಿದುಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳ ನಿರ್ದಯತೆ ಪ್ರಜೆಗಳ ಬದುಕುವ ಸ್ವತ್ರಂತ್ರವನ್ನೆ ನಾಶ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಪ್ರಗತಿಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಶೀಲ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ನಿರಂತರವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಇದು. ಹೀಗೆ ನಾಶವಾದ ಪ್ರಾಸಂಗಿಕ ಬಲಿಪಶುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕೇಳಿಬರುತ್ತಿರುವ ಕೂಗು ಕ್ಷೀಣವಾದದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳ ದಮನದ ಸ್ವರೂಪ ಅರಿವಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ.

ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ದಲಿತರ ಮೇಲೆ ನಡೆಯುವ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ಕೂಡ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ವಾಸ್ತವವಾದಿಯಾಗಿದ್ದಾರೆ. ದಲಿತರ ಮೇಲಿನ ಹಿಂಸೆಗೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಅವರು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆಧುನಿಕ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ಪಡೆದ ದಲಿತರು ಸ್ವಾಭಿಮಾನದಿಂದ ತಮ್ಮ ಹಕ್ಕಿಗಾಗಿ ಒತ್ತಾಯಪಡಿಸಿದಾಗ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕ ಸಮಾಜದಿಂದ ದಲಿತರ ಮೇಲಾಗುವ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ದಲಿತರ ಮೇಲಿನ ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳ ಹಿಂಸೆಯು ನಿರಂತರವಾಗಿ ನಡೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಮೇಲುಜಾತಿಗಳ ಕಪಿಮುಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿರುವ ರಾಜಕೀಯ ಆರ್ಥಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವೆಂದು ಸಮರ್ಥವಾಗಿಯೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಿದರೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆ ಹಿಂಸೆಗೆ ಲೌಕಿಕ ಪ್ರೇರಣೆಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವಾಗ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಕ್ರೂರಮುಖವನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಅಲೌಕಿಕ ಪ್ರೇರಣೆ ಹುಡುಕುವಾಗ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಕ್ರೂರಮುಖವನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಅಲೌಕಿಕ ಪ್ರೇರಣೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದಾಗ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಆಯಾಮ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ವಿಶಿಷ್ಟತೆಗಳು

೧. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ವಿಧಾನ ಒಂದೇ ನೆಲೆಯಿಂದ ರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ಕಾವ್ಯವೆನ್ನುವುದು ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಭವಿಷ್ಯದ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿರುವ ಅಮೃತಕ್ಕೆ ಹಾರುವ ಗರುಡ ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ದೂರಗಾಮಿ ರಾಜಕೀಯ ದರ್ಶನವಿರದಿದ್ದರೆ ಅದು ತಾತ್ಕಾಲೀನ ರಾಜಕೀಯ ನಡೆ ಎಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದು ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ತರ್ಕದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ರೂಪಿತವಾದ ನಿಲುವು.

೨. ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಪರಿಭಾವಿಸುವುದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ನೆಲೆಯಿಂದ , ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ಸಹಭಾಗಿತ್ವವನ್ನು ಅವರು ಒತ್ತಾಯಿಸುವುದು. ಇಂಥ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೆ ಕ್ರಿಯಾ ತಾಟಸ್ಥ್ಯದ ಮೂಲಕ ವಿಷಾದಕ್ಕೆ ಮೊರೆ ಹೋಗುವ ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಿಂತ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಭಿನ್ನವಾಗುವುದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಾಗಿಯೆ.

೩. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಪ್ರಭಾವ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯ ಮೇಲಿದ್ದರೂ ಅದು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರಿಗೆ ಕಣ್ಣಪಟ್ಟಿಯಾಗಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವರು ಕಮ್ಯುನಿಸಂನ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಾಣಬಲ್ಲವರಾಗಿದ್ದಾರೆ.

೪. ಕನ್ನಡ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಬಗೆಗೆ ಅಪಾರವಾದ ತಿರಸ್ಕಾರವಿದೆ. ಲಂಕೇಶ್, ತೇಜಸ್ವಿ , ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಅವರಲ್ಲಿ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಿ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳ ಬಗೆಗೆ ಇರುವ ಆತಂಕ ಕೇಂದ್ರಿತ ಎಚ್ಚರ ಕನ್ನಡ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಿಂತನೆಯ ಜನ ತಂತ್ರ ಗುಣವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ.

೫. ಬಂಡವಾಳ ಶಾಹಿಯನ್ನು ಜಾಗತೀಕರಣದ ಮೂಲ ರೂಪವನ್ನಾಗಿ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಬಂಡವಾಳ ಶಾಹಿಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವಾಗ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಗಾಂಧಿಯವರ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಸಂಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

೬. ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಪ್ರಭುತ್ವ ಕೇಂದ್ರಿತ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಷ್ಟೆ ಎಚ್ಚರವಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ 'ಜಾತಿ ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನದ' ಹಂತದಲ್ಲಿ ಹಿಂಸೆಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಮೇಲಿನ ಒತ್ತು ಕಡಿಮೆಯಾಗಿದೆ.

೭. ಮತೀಯವಾದದ ಮೂಲಕ ಬಲಿಷ್ಠ ಕೇಂದ್ರಿಕೃತ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಬಯಸುವ ಫ್ಯಾಸಿಸ್ಟ್ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಫ್ಯಾಸಿಸ್ಟ್ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಅವರು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವುದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಕರಗಳ ಮುಖಾಂತರವೆ ಎಂಬುದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದದ್ದು.

೮. 'ಕನಸಿನ ಕೋತಿಯನ್ನು ಕೊಲ್ಲಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ' ಎನ್ನುವ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ನಿಲುವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಗುಲಾಮನಾಗಿರುವ ಚಂದ್ರಕೀರ್ತಿಯ ಭೌತಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಗಮನಿಸದೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಮಾನಸಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಮತ್ತು ಭೌತಿಕ ಬೇಡಿಕೆಗಳು ಪರಸ್ಪರವೆಂಬ ಅರಿವು ದೂರವಾಗುವುದು ಅಪೇಕ್ಷಣೀಯವಲ್ಲ.

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು.

೧. ವಿನಯ್ ಲಾಲ್ ಮತ್ತು ಆಶಿಶ್ ನಂದಿ ಸಂಪಾದಿಸಿದ 'ಹೊಸ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು' ಕೃತಿಯ 'ಜೈಲು' ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಬ್ಯಾರಿ ಸ್ಯಾಂಡರ್ಸ್ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ – ಪುಟ ೧೧೨

೨. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಯು.ಆರ್. – 'ಬೀಜಿಂಗ್ ದಿನಚರಿ' – ಯುಗ ಪಲ್ಲಟ ಪುಟ ೧೧೮

೩. ನಾಗರಾಜ ಡಿ.ಆರ್. – 'ಚುನಾವಣೆಯ ಮಾಯಾ ಬಜಾರ್' – ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಥನ – ಪುಟ ೩೧೫

೪. ನಾಗರಾಜ ಡಿ.ಆರ್. – ಮೊನ್ನೆ ನಿಯೋಗಿ – ಈಗ ಶ್ರೀನಿವಾಸ್ – ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಥನ ಪುಟ ೩೯೧ – ೩೯೨

೫. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಯು.ಆರ್. – ‘ಇಂದಿನ ರಾಜಕೀಯ’ – ಪ್ರಜ್ಞೆ – ಪರಿಸರ – ಸಾಹಿತ್ಯದ ಒಳ ಹೊರಗು – ಪುಟ ೨೫೫ –೨೫೬

೬. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಯು.ಆರ್. – ‘ಜನತಂತ್ರದ ಟಕ್ಕಾಟಿಕ್ಕಿ’ – ಪ್ರಜ್ಞೆ –ಪರಿಸರ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಒಳಹೊರಗು – ಪುಟ ೩೬೭

೭. ಪಾರ್ಥ ಚಟರ್ಜಿ – ಉದ್ಧೃತ ರಾಜಶೇಖರ ಜಿ. ಅವರ ‘ಪ್ರಜೆಗಳನ್ನು ರದ್ದುಪಡಿದುವ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ’ – ಲಂಕೇಶ್ ಪತ್ರಿಕೆ ವಿಶೇಷಾಂಕ , ೨೦೦೨– ಪುಟ ೧೬

೮. ನಾಗರಾಜ ಡಿ.ಆರ್. – ‘ಆತಂಕಿತ ಹಿಂದೂ ಮತ್ತು ಕುಪಿತ ರೈತ – ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಥನ – ಪುಟ ೨೫೧

೯. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಯು.ಆರ್. – ‘ಶತಮಾನದ ರಾಜಕಾರಣ’ – ಯುಗಪಲ್ಲಟ – ಪುಟ ೩೦೨

೧೦. ನಾಗರಾಜ ಡಿ.ಆರ್. – ‘ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ : ಕೆಲವು ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು’– ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ – ಪುಟ ೩೦೨

೧೧. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಯು.ಆರ್.–‘ರಾಜಭೀತಿ ಮತ್ತು ರಾಜನಿಲ್ಲದ ಭೀತಿ’–ಪ್ರಜ್ಞೆ –ಪರಿಸರ–ಸಾಹಿತ್ಯದ ಒಳಹೊರಗು–ಪುಟ ೨೯೩

೧೨. ನಾಗರಾಜ ಡಿ.ಆರ್. – ‘ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಸ್ವರೂಪ : ಸಮಸ್ಯೆಗಳು– ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು’– ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ – ಪುಟ ೧೩೪

೧೩. ನಾಗರಾಜ ಡಿ.ಆರ್.– ‘ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಸ್ವರೂಪ : ಸಮಸ್ಯೆಗಳು– ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು’– ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ– ಪುಟ ೧೩೩–೧೩೪

೧೪. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಯು.ಆರ್.–‘ವರ್ತಮಾನದ ತುರ್ತು ಪರಿಸ್ಥಿತಿ–ವಾಲ್ಮೀಕಿಯ ನೆವದಲ್ಲಿ–ಪುಟ ೧೩೪

೧೫. ನಾಗರಾಜ ಡಿ.ಆರ್. – ‘ಆತಂಕಿತ ಹಿಂದೂ ಮತ್ತು ಕುಪಿತ ರೈತ’ – ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಥನ – ಪುಟ ೨೫೩

೧೬. ನಾಗರಾಜ ಡಿ.ಆರ್. –‘ ಕುಮಾರ್ ಉರುಫ್ ಜುಂಜಪ್ಪ’ – ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಥನ – ಪುಟ ೩೪೧

೧೭. ನಾಗರಾಜ ಡಿ.ಆರ್. – ‘ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮ’ – ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಥನ – ಪುಟ – ೧೮೪

೧೮. ನಾಗರಾಜ ಡಿ.ಆರ್. – ‘ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಧರ್ಮ: ಕೆಲವು ಆನ್ವಯಿಕ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು’ – ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಥನ – ಪುಟ ೧೯೭–೧೯೮

೧೯. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಬಿ.ಆರ್. –‘ಬುದ್ಧ ಅಥವಾ ಕಾರ್ಲ್‌ಮಾರ್ಕ್ಸ್’ – ಬುದ್ಧಪ್ರಜ್ಞೆ – ಪುಟ ೨೮

೨೦. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಯು.ಆರ್. – ‘ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಕ್ರಾಂತಿ’ ವಾಲ್ಮೀಕಿಯ ನೆವದಲ್ಲಿ – ಪುಟ ೧೫೫–೧೬೦

೨೧. ನಾಗರಾಜ ಡಿ.ಆರ್. – ‘ಬೋಧಿವೃಕ್ಷ ನಡೆಸಿದ ಧರ್ಮಸಂವಾದ ಕುರಿತು’ – ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ – ಪುಟ –೧೭೯,೧೮೦

೨೨.ನಾಗರಾಜ ಡಿ.ಆರ್. – 'ಒಂದು ವರ್ಷದ ದುಃಸ್ವಪ್ನ' – ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಥನ– ಪುಟ –೨೯೨–೨೯೩

೨೩.ನಾಗರಾಜ ಡಿ.ಆರ್. – 'ನಟರಾಜ ಹುಳಿಯಾರ ಅವರೊಂದಿಗಿನ ಸಂದರ್ಶನ' – ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ – ಪುಟ– ೮೩

೨೪. ನಾಗರಾಜು. ಡಿ.ಆರ್.–'ಹಿಂಸೆಯ ಪ್ರತಿನಿಧೀಕರಣದ ನೀತಿ ಮತ್ತು ಸೌಂದರ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆ'– ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ ಪುಟ ೭೦.

೨೫. ಮನುಚಕ್ರವರ್ತಿ–'ಮುನ್ನುಡಿ' ಅಮೃತ ಮತ್ತು ಗರುಡ. ಪುಟ ೧೫.

೨೬.ನಾಗರಾಜ. ಡಿ.ಆರ್.–'ಆತಂಕಿತ ಹಿಂದೂ ಮತ್ತು ಕುಪಿತ ರೈತ'–ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಥನ, ಪುಟ ೨೫೪.

೨೭.ನಾಗರಾಜ. ಡಿ.ಆರ್.–'ಆತಂಕಿತ ಹಿಂದೂ ಮತ್ತು ಕುಪಿತರೈತ'–ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಥನ, ಪುಟ ೨೫೫.

೨೮.ನಾಗರಾಜ. ಡಿ.ಆರ್.–'ಗಿರಣಿಯ ವಿಸ್ತಾರ ನೋಡಯ್ಯ'–ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಥನ, ಪುಟ ೩೫೪.

*****

ಅಧ್ಯಾಯ – ೮

ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ 'ಇತಿಹಾಸ'ವನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ವಿಧಾನ

ಲ.೧ ಇತಿಹಾಸದ ಗ್ರಹಿಕೆ : ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಮತ್ತು ಸಮಕಾಲೀನರಲ್ಲಿ

ಲ.೨ ವಿಸ್ಮೃತಿ – ವಿಮುಖತೆ

ಲ.೩ ಚಲನಶೀಲತೆಯೆಂಬ ಅರಣ್ಯರೋದನ ಮತ್ತು ಸ್ಥಗಿತತೆ ಎಂಬ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಶಕ್ತಿ

೮.

ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ 'ಇತಿಹಾಸ'ವನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ವಿಧಾನ

ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವಾಗಲೆಲ್ಲಾ ಅದು ಕಳೆದು ಹೋದದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ರೂಢಿಯ ಮಾತಾಗಿದೆ. 'ಗತಕಾಲ'ದಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸಿದ ಅಥವಾ ಕಾಲಕೋಶದಲ್ಲಿ 'ದಾಖಲಾದ' ನೆನಪುಗಳನ್ನು ಇತಿಹಾಸವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಇಂಥ ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮ ಸರಿಯಾದುದೇ ಎಂಬುದು ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಗತದಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸಿದ್ದರ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾತ್ರ ಇತಿಹಾಸವೆನ್ನುವುದಾದರೆ ಅದರಿಂದ ಪ್ರಸ್ತುತಕ್ಕೆ ಇರಬಹುದಾದ ಪ್ರಯೋಜನವಾದರೂ ಏನು ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದ್ದರಿಂದಲೆ ಇತಿಹಾಸವು ಗತವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿದರೂ ವರ್ತಮಾನದ ತುರ್ತುಗಳನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೆ ಅದು ಕಳೆದ ನಿನ್ನೇಯೊಡನೆ ಬರುವ ನಾಳೆಗಳನ್ನು ಬೆಸೆಯುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಹೀಗೆ ನಿನ್ನೆ ನಾಳೆಗಳೊಡನೆ ಇತಿಹಾಸವು ಬೆಸುಗೆಯಾಗದೆ ಹೋದರೆ ಆದು ಕೇವಲ ಹಳಹಳಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣ ಅಡಿಗರ ಕವನದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಹಳಹಳಿಕೆಯ ಚಿತ್ರಣವೊಂದು ಮಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. 'ಇತ್ತುಗಳ ಧ್ವಜವನ್ನೆತ್ತಿ ಹಿಡಿದು ನಿಲ್ಲುವ ಇರುವುದರ ಹೃದಯವಿದ್ರಾವಕ್ಕೆ ಕುರುಡಾಗುವ ಹಳೆಯದರ ಹಳಹಳಿಕೆಯನ್ನು ಅಡಿಗರು ವಿಡಂಬಿಸುವ ಪರಿ ಅನನ್ಯವಾದುದು. ಇತಿಹಾಸವು ಕೇವಲ ಹಳಹಳಿಕೆಯಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಎಚ್. ಎಸ್. ಗೋಪಾಲರಾವ್ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾದುದು.

"ಇತಿಹಾಸವು ನೆನ್ನೆಯೊಡನೆ ನಾಳೆಯನ್ನು ಬೆಸೆಯುವ ಸಂಗತಿ. ಇತಿಹಾಸವು ಆಗಿಹೋದ ವಿಚಾರವಾದರೂ, ವರ್ತಮಾನದ ಮೂಲಕ ನಾಳೆಯೊಡನೆ ಸಂಪರ್ಕ ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ಸಂಪರ್ಕ ಬೆಳೆದಾಗ ಮಾತ್ರ ಇತಿಹಾಸದ ಸಾರ್ಥಕತೆ. ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಇತಿಹಾಸವು ಯಾರಿಗೂ ಮತ್ತು ಏತಕ್ಕೂ ಬೇಡದ ವಿಷಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಪ್ರಯೋಜಕ ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ನಾಳೆಯ ಕನಸು ಕಾಣಲು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ರೂಪಿಸಲು ಇತಿಹಾಸದ ನೆರವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಇತಿಹಾಸವು ಕಳೆದ ಕಾಲದ ಕತೆ ಎಂಬ ತಪ್ಪು ಕಲ್ಪನೆ ನಿವಾರಣೆ ಅಗುವುದು ಅವಶ್ಯಕ."[1]

ಇತಿಹಾಸವು ಕೇವಲ ಕಳೆದ ಕಾಲದ ಕತೆ ಎಂದು ನೋಡುವ ಸ್ಥಗಿತ ವಿಧಾನ ಇಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಇತಿಹಾಸವು ಎಂದೋ ಆಗಿಹೋದುದಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ವರ್ತಮಾನದ ಮೂಲಕ ಭವಿಷ್ಯವನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಸಂಗತಿ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಇತಿಹಾಸ ಲೇಖಕ್ಕೆ ಇಂಥ ಭವಿಷ್ಯದ ಕನಸು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದು ಅಪ್ರಯೋಜಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಎನ್ನುವ ಇಲ್ಲಿನ ನಿಲುವು ಮಹತ್ವದ್ದು. ನಾಳೆಯ ಭವಿಷ್ಯದ ಕನಸು ನಿನ್ನೆಯ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿದೆ ಎನ್ನುವುದು ಸರಿಯಾದುದೆ. ಆದರೆ ನಿನ್ನೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಪ್ರಸ್ತುತದ ಒತ್ತಡಗಳು ನಿನ್ನೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಸುದಿಲ್ಲವೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ ಭವಿಷ್ಯದ ಕನಸನ್ನು ಇತಿಹಾಸದ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹುಡುಕಲು ಹೊರಟಾಗ ಆ ಕನಸೇ ಗತವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುದಿಲ್ಲವೆ, ಅಂದರೆ ನಿನ್ನೆ ಎನ್ನುವುದು ನಾಳೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರಬೇಕು. ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ವರ್ತಮಾನದ ರಾಜಕೀಯ ಆರ್ಥಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಒತ್ತಡಗಳು ನಿನ್ನೆಯ ಚಿತ್ರವನ್ನು ತಮಗೆ

ಬೇಕಾದಂತೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಇತಿಹಾಸದ ಮೂಲಕ ' ಸತ್ಯದರ್ಶನ ಮಾಡಬಯಸುವ ಯಾತ್ರಾಕಾಂಕ್ಷಿಗಳು ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಇಂಥ ಸಂದಿಗ್ಧತೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಘಟನೆಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಅಂಥ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸಿಕೊಂಡು ಯಥಾರ್ಥತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕಾದುದ್ದು ಇತಿಹಾಸಕಾರರ ಕೆಲಸ. ಆದರೆ ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ವರ್ತಮಾನದ ಒತ್ತಡಗಳಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮುಕ್ತವಾಗಲು ಸಾದ್ಯವೇ ಎಂಬುದು ಪ್ರಸ್ತುತದಲ್ಲಿ ಬಹು ಚರ್ಚಿತ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿದೆ. ಪ್ರಸಿದ್ದ ಇತಿಹಾಸಕಾರ ಎಸ್. ಶೆಟ್ಟರ್ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಈ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

"ರಾಜಕೀಯ ಒತ್ತಡಗಳು ಈಗ ಚರಿತ್ರಕಾರನ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರತಾ ಇದ್ದಾವೆ, ಅನ್ನೋದನ್ನೂ ನಾನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ತಿನಿ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಒತ್ತಡ, ರಾಜಕೀಯ ಒತ್ತಡಗಳು ಚರಿತ್ರೆಕಾರರ ಮೇಲೆ ಯಾವಾಗ್ಲೂ ಇವೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಸತ್ಯವನ್ನ ಪೂರ್ತಿ ಹೊರೆಗೆಡಹಲಿಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಹಿಡಕೊಳ್ಳಿಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗೋದಿಲ್ಲ, ಅದು ಸತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡೋದಿಲ್ಲ. ಪೂರ್ತಿ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕೂಡಾನೂ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡೋದಿಲ್ಲ, ಇತಿಹಾಸದೊಳಗೆ ಒಂದು ವಸ್ತು ಇತಿಹಾಸಕಾರನ ಮನಸಿನ ಮೂಲಕ ಅವನ ಅಲೋಚನೆಯನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡು ಹೊರಬರುವುದರಿಂದ, ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಮಟ್ಟಿಗೆ ಇತಿಹಾಸ ಅನ್ನೋದು ಸಬ್ಜೆಕ್ಟಿವ್ ಆಗುತ್ತದೆ. ಆಬ್ಜೆಕ್ಟಿವ್ ಹಿಸ್ಟರಿ ಅನ್ನೋದು ಒಂದು ಕನಸು. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಯಾವುದು ಆಬ್ಜೆಕ್ಟಿವ್ ಆಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತೋ , ಅದು ಇನ್ನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಸಬ್ಜೆಕ್ಟಿವ್ ಆಗಿ ಇರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು."[೨]

ಎಸ್. ಶೆಟ್ಟರ್ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಗಳಿವೆ. ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ವರ್ತಮಾನದ ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು ಅವರು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಅವರು ಅಪೇಕ್ಷಣೀಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೆ ಇತಿಹಾಸ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು 'ಸತ್ಯದರ್ಶನ'ವನ್ನು ಎನ್ನುವ ಸಂಪ್ರಾದಾಯಿಕ ನಿಲುವು ಕೂಡ ಅವರಿಗೆ ಸಮ್ಮತವೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇತಿಹಾಸಕಾರನ ಮನಸಿನ ಮೂಲಕ 'ಘಟನೆಗಳು' 'ದಾಖಲೆಗಳು' ಹರಿದು ಬರುವಾಗ ಅವು ಕೇವಲ ದಾಖಲೆಗಳಾಗಿರದೆ ಇತಿಹಾಸಕಾರರ ಆಲೋಚನೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಬೆರೆತು ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾಗಿಯೆ 'ಆಬ್ಜೆಕ್ಟಿವ್ ಹಿಸ್ಟರಿ' ಎನ್ನುವುದೊಂದು ಕನಸಷ್ಟೆ ಎನ್ನುವ ನಿಲುವನ್ನು ಎಸ್.ಶೆಟ್ಟರ್ ಅವರು ತಾಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ತಮ್ಮಿಂದ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾದ 'ಇತಿಹಾಸದರ್ಶನ' ಸತ್ಯ ಎಂದು ವಾದಿಸುವವರ ಮಾತುಗಳು ಸೋಜಿಗವನ್ನುಂಟು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಇತಿಹಾಸವೆನ್ನುವುದೆ ಒಂದು ಕಟ್ಟೋಣ. ಅದು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಿಂದ ಪರಿಭಾವಿಸಲ್ಪಟ್ಟಾಗ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇತಿಹಾಸದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಮಂಡಿಸಲ್ಪಟ್ಟ 'ಸತ್ಯಗಳು' ಸಾಪೇಕ್ಷ ಸತ್ಯಗಳು ಎಂಬ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಇರಬೇಕು.

"ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಯಾರೂ ತಮ್ಮ ಮೂಗಿನ ನೇರಕ್ಕೆ, ತಮಗೆ ಅನುಕೂಲವಾಗುವಂತೆ, ತಾವು ನಂಬಿದ ರಾಜಕೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದು ಸರಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಇತಿಹಾಸದ ಸ್ವರೂಪ ಸತ್ಯದಿಂದ ದೂರ ಸರಿಯುವ ಅಪಾಯವಿರುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಒಂದು ವರ್ಗ ಅಥವಾ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಬದ್ಧರಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು ಒಂದು ವಿಚಾರದ ಬಗ್ಗೆ ತಾವು ಮಾಡಿದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೆ ಅಂತಿಮ ಸತ್ಯ ಎಂದು ಪ್ರಮಾಣೀಕರಿಸುವುದು ಹೊಸ ಮಾತೇನಲ್ಲ. ತಾವು ಹೇಳಿದ್ದೆ ಸರಿ ಎಂದು ಪಟ್ಟು ಹಿಡಿಯುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯವರ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಅಥವಾ ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆರೋಗ್ಯಕರ ಹಾಗೂ ಮುಕ್ತ

ಮನಸ್ಸು ಇದ್ದರೆ, ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಬಗೆಹರಿಯುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಚರ್ಚೆಗಳು ಸತ್ಯವನ್ನು ಕಾಣಲು ಅವಕಾಶ ನೀಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಇತ್ತೀಚಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸತ್ಯದ ಬಗೆಗಿನ ಚರ್ಚೆಗಳು ಆರೋಗ್ಯಕರವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿವೆಯೆ ಎಂಬ ಅನುಮಾನ ಕಾಡುತ್ತದೆ. ಇತಿಹಾಸಕಾರ ಭವಿಷ್ಯ ನುಡಿಯುವವನಲ್ಲವಾದರೂ ಭವಿಷ್ಯ ರೂಪಿಸಬೇಕಾದವನು ಎಂಬ ಎಚ್ಚರ ಆವಶ್ಯಕ."[೩]

ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳು ಇತಿಹಾಸದ ಮೆಥಡಾಲಜಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸರಿಯಾದವುಗಳೆ. ಆದರೆ ಇಂಥ ಇತಿಹಾಸವನ್ನೂ ಬರಬೇಕಾಗಿದೆಯಷ್ಟೆ. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅಂಥ ಇತಿಹಾಸ ಅನಿವಾರ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರೂ ಭಿನ್ನಭಿಪ್ರಾಯಗಳೇನು ಅಳಿಸಿ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೊಂದು ಸದಾ ಜಾಗೃತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿ ಇತಿಹಾಸದ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುವುದರಿಂದ ಇತಿಹಾಸಕಾರ ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಬಂಧಿಯೆ. ಇಂಥ ಕಣ್ಣು ಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ತೆಗೆದು ಹಾಕಬೇಕೆಂಬುದು ಯುಟೋಪಿಯದ ಮಾತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಕಣ್ಣು ಪಟ್ಟಿಯ ಅಂದರೆ ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನ ಚರ್ಚೆಯ ಮೂಲಕವೆ ಇತಿಹಾಸದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾದದ್ದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಭವಿಷ್ಯ ರೂಪಿಸುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯಿದೆಯೆನ್ನುವ ನಿಲುವಿನ ಬಗ್ಗೆ ಭಿನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಿಂದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವವರ ನಡುವೆ ಸಾಮ್ಯತೆಯಿದೆಯೆನ್ನುವುದು ವಿಶೇಷ.

ಇತಿಹಾಸಲೇಖದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ರೀತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ, ಇನ್ನೊಂದನ್ನು 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ' ಎನ್ನಬಹುದು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬಹುಪಾಲು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ 'ಹಿಂದುತ್ವ'ದ ಫ್ಯಾಸಿಸ್ಟ್ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೆ ರೂಪುಗೊಂಡಂತಿದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಮಾನವನ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ವರ್ಗ ಸಂಘರ್ಷದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೆ ಆದರೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ. ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗಿ ಹರ್‌ಕಿಶನ್ ಸಿಂಗ್ ಸುರ್ಜಿತ್ ಮತ್ತು ಕೆ.ಎಸ್. ನಾರಾಯಣಾಚಾರ್ಯ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು:

೧. "ಸಮಾಜದ ವಿಕಾಸದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಉತ್ಪಾದನೆಯ ವಿಧಾನಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯಾಗಿದೆ. ಇದು ಒಂದರ ನಂತರ ಒಂದು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಉತ್ಪಾದನಾ ಶಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಉತ್ಪಾದನಾ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಮಾನವನ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧಗಳ ಇತಿಹಾಸವು ರೂಪಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಭೌತ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸುವ ದುಡಿಯುವ ಜನರ ಇತಿಹಾಸವೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಕಾಸದ ಇತಿಹಾಸವಾಗಿದೆ. ಈ ದುಡಿಯುವ ಜನತೆಯೆ ಉತ್ಪಾದನೆಯು ಎಲ್ಲದಕ್ಕಿಂತ ದೊಡ್ಡ ಶಕ್ತಿ. ಅದು ತನ್ನ ದುಡಿಮೆಯಿಂದ ಸಮಾಜವನ್ನು ಮುನ್ನಡೆಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇತಿಹಾಸವು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿರಬೇಕಾದರೆ ಅದು ರಾಜ ಮಹಾರಾಜರ, ಮಹಾ ಪುರುಷರ ಜೀವನಕ್ಕೆ ತನ್ನನ್ನು ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಾರದು. ಬದಲಿಗೆ ಭೌತ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸುವ ದುಡಿಯುವ ಸಮಗ್ರ ಜನತೆಯ ಇತಿಹಾಸವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ."[೪]

೨. "ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆಯ ಅತಿರೇಕದ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ (Positivism) ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಮಾನವಿಕಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳು ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಆಘಾತವಾಗಿರುತ್ತ, ಈಗ ಪುನರ್ಮೌಲ್ಯಕರಣದ , ಅದರ ಅಪೇಕ್ಷಿತತೆಯ ಬಗ್ಗೆ

ಈಗ ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ ಜಗತ್ತೂ ನಾವು ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಸುಜ್ಞಾನ ಮೂಡಿದ ಹೊರತು ಭಾರತೀಯ ಇತಿಹಾಸದ ಮಹಾಪುರುಷರ, ಮಹಾನ್ ಘಟನೆಗಳೆ ಇವನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾದ ದೃಷ್ಟಿಯ , ಅದರ ಹಿಂದಿನ ಮಹಾಭಾರತೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಬಗೆಗೆ ನಮಗೆ ತಪ್ಪು ಕಲ್ಪನೆಗಳೇ ಬೆಳೆಯುತ್ತ ನಮಗೆ ನಾವು ಪರಕೀಯರಾಗಲು ಹೊರಟ ದುಷ್ಟ ಪರಂಪರೆಗೇ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹವಾಗಿ ನಾವು ನಾಶವನ್ನು ಐದುವುದು ತಪ್ಪಲಾರದು. ಯಾವುದೇ ರಾಷ್ಟ್ರ ಗೌರವ ಆತ್ಮ ವಿಶ್ವಾಸ ಸ್ವಾಭಿಮಾನ, ತನ್ನ ಸ್ವಂತಿಕೆಯ ಭದ್ರಬುಡ, ತನ್ನದೇ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ, ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕ ಮಾನದಂಡ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಇವಿಲ್ಲದೆ ಬಾಳಲಾರದು. ಅದು ಅಡಗಿರುವುದೇ ಅದರ ಇತಿಹಾಸ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ! ಬೇರೊಂದು ದೇಶ, ರಾಷ್ಟ್ರ ಸಮಾಜದ ಇತಿಹಾಸ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಎರವಲು ಪಡೆದು ಬೇರಾವ ರಾಷ್ಟ್ರವೂ ಸಮಾಜವು ತಲೆ ಎತ್ತಿ ಬಾಳಲಾರದು."[೨]

ಈ ಎರಡು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳ ವೈದೃಶ್ಯಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಇತಿಹಾಸಕಾರನಿಗೆ ರಾಜ ಮಹಾರಾಜರ ಜೀವನದ ವಿವರಣೆಗಿಂತ ಇತಿಹಾಸದ ಚಾಲಕ ಶಕ್ತಿಯಾದ ದುಡಿಯುವ ಜನತೆಯ ಸಮಗ್ರ ಜೀವನ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇತಿಹಾಸ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿರಬೇಕಾದರೆ ಹೀಗಾಗಬೇಕಾದದ್ದು ಅನಿವಾರ್ಯ ಎಂಬುದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ನಿಲುವು. ಆದರೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಇತಿಹಾಸಕಾರನಿಗೆ ಜನತೆಯ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕಿಂತ ಮಹಾಪುರುಷರ ಮಹಾಘಟನೆಗಳ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರತೀತವಾಗುವ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೊದಲಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಂತೆ ಭಾವಿಸಿದೆ. ಎರಡನೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಉತ್ಪನ್ನವೆಂಬಂತೆ ನೋಡಿದೆ. ಮೊದಲಿನದರಲ್ಲಿ ಚಲನಶೀಲತೆಯಿದ್ದರೆ, ಎರಡನೆಯದರಲ್ಲಿ ಸ್ಥಗಿತತೆಯಿದೆ. ಮೊದಲಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಚಲನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದಲೇ ಅದು ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನಿನ್ನೆಯು ಇಂದಿನ ಮೂಲಕ ನಾಳೆಗೂ ಹರಿಯುವ ಪ್ರವಾಹವೆಂಬಂತೆ ನೋಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಎರಡನೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಸ್ಥಗಿತತೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದರಿಂದಾಗಿಯೆ ಅದು ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಟಂಕಸಾಲೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿದೆ. ಇಂಥವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಇತಿಹಾಸವೆನ್ನುವುದು 'ರಾಷ್ಟೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಬೇಕಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ತರುವ ಉಗ್ರಾಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇವೆರಡು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳ ನಡುವಿನ ಸಾಮ್ಯತೆಯೊಂದು ಕೂಡ ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದ್ದು. ಅದೆಂದರೆ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ರಚಿಸಲು ಒಂದು ಧೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಎರಡು ವರ್ಗದ ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ಒಪ್ಪುತ್ತಾರೆ.

೮.೧. ಇತಿಹಾಸದ ಗ್ರಹಿಕೆ : ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಮತ್ತು ಸಮಕಾಲೀನರಲ್ಲಿ

ಹಿಂದೆ ಚರ್ಚಿಸಿದ ಇತಿಹಾಸದ ಆದರ್ಶ ರೂಪದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳೋಣ. ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಯಾರೂ ಅವರ ಮೂಗಿನ ನೇರಕ್ಕೆ ತಮಗೆ ಅನುಕೂಲವಾಗುಂತೆ ತಾವು ನಂಬಿದ ರಾಜಕೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಬಾರದು : ಈ ನಿಲುವು ಯುಟೋಪಿಯಾ ಮಾದರಿಯದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ಹಿಂದೆಯೆ ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇಂಥ 'ಯುಟೋಪಿಯಾ ಮಾದರಿಯ ಇತಿಹಾಸದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೆ ಕನ್ನಡ ವೈಚಾರಿಕ ಲೋಕದ ಒಂದು ವಲಯ ಬಲವಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಕೆ.ವಿ. ಸುಬ್ಬಣ್ಣ ಮತ್ತು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರನ್ನು ಇಂಥ ವೈಚಾರಿಕ ವಲಯದ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದು. ತಕ್ಷಣದ ತುರ್ತು ಇತಿಹಾಸ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಹಿಂದಿರಬೇಕಾದದ್ದು ಅನಿವಾರ್ಯ

ಆವಶ್ಯಕತೆಯೆಂದು ಕೆ.ವಿ. ಸುಬ್ಬಣ್ಣನವರು ವಾದಿಸಿದರೆ , ಇತಿಹಾಸ ಪಠ್ಯಾತ್ಮಕ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಸಮಕಾಲೀನ ಬದುಕು ನರಕವಾಗದೆಂಬ ನಿಲುವು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರದು.

ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವಾಗ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅವರು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಅದು 'ರಚಿತವಾದುದು' ಎಂಬ ನೆಲೆಯಿಂದ. ಈ ರೀತಿಯ 'ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ರಾಜಕೀಯ ಆಯಾಮಗಳು ಸೇರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿಯೆ ಚರಿತ್ರೆ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಮಾರಿಯಂತೆ ಅಪ್ಪಳಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅವರು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದರೆ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಅಪಗ್ರಹಿಕೆಗಳ ಕತೆಯೆಂದೆ ಅವರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮುಂದಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ವಿಧಾನ ಅರಿವಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ:

೧. "ಚರಿತ್ರೆಯ ಚಲನೆಯೆ ಹಾಗೆ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಯೊಂದರ ಅಪಗ್ರಹಿಕೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮುನ್ನಡೆಗೆ ಅಥವಾ ವಿಕೃತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಒಟ್ಟು ಚರಿತ್ರೆಯೆ ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ಅಪಗ್ರಹಿಕೆಗಳ ಕತೆ, ಚರಿತ್ರೆಯ ನಿರ್ಮಾಣದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೋ ಕೆಲವನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವನ್ನು ಬಿಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸೇರ್ಪಡೆ ಬೇರ್ಪಡೆಗಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಚರಿತ್ರೆಯ ರಹಸ್ಯ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ."[೬]

೨. "ಪ್ರಗತಿಪರ ಚರಿತ್ರಕಾರರ ವಾದದಲ್ಲಿ ಪ್ರಗತಿಪರ ಶ್ರದ್ಧೆ ಇದೆ : ಆದರೆ ವಾಸ್ತವಾಂಶಗಳ ಬಗೆಗೆ ಅರಿವು ಸಾಲದು ಎಂದರು. ಅವರ ಮಾತು ಪೂರಾ ಕೇಳಿದೆ : ಖಾನ್ ಸಾಬ್ ನಿಮ್ಮ ಇತಿಹಾಸದ ಪಠ್ಯಾತ್ಮಕ ಶ್ರದ್ಧೆ ಮತಾಂಧರಿಗೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡಬಾರದು. ಚರಿತ್ರೆಯ 'ಸೋ ಕಾಲ್ಡ್' ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸುವ ಕ್ರಮವೂ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರೇರಿತವೆಂಬುದೇ ಚರಿತ್ರೆ ಅಲ್ಲವೆ ಎಂದೆ ಗೊಣಗಿ ಸುಮ್ಮನಾದರು. ಚರಿತ್ರೆಯ ಅರ್ಥ ಮಾರಿಯ ಹಾಗೆ ಈ ವರ್ಷ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಕಾಡುತ್ತಿತ್ತು. ಚರಿತ್ರೆಯೆ ನೀನೇನು?[೭]

ಈ ಎರಡು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವ ಮೂಲಕ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚರಿತ್ರೆಯ ಕುರಿತಾದ ನಿಲುವು ಮತ್ತು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಚರಿತ್ರೆಯ ಬರವಣಿಗೆಯೆಂದರೆ , ಆಯ್ಕೆ ಮತ್ತು ನಿರಾಕರಣೆಗಳ ಒಂದು ಕಟ್ಟೋಣ. ಇಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಆಯ್ಕೆಯಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಎಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವೋ ಯಾವುದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಕೂಡ ಮುಖ್ಯ. ಪ್ರಗತಿಪರ ಇತಿಹಾಸಕಾರರಲ್ಲಾಗಲಿ, ಹಾಗೆಯೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಇತಿಹಾಸಕಾರರಲ್ಲಾಗಲಿ ಆಯ್ಕೆ ಮತ್ತು ನಿರಾಕರಣೆಗಳು ಇದ್ದದ್ದೆ. ಇದು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತು ಮತ್ತು ಮೌನವಿದ್ದ ಹಾಗೆ. ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗಗಳೆ ಇತಿಹಾಸದ ಚಾಲಕ ಶಕ್ತಿಯಾದ್ದರಿಂದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಬರೆಯಲು ಹೊರಡುವ ಪ್ರಗತಿಪರರಿಗೆ 'ಅಮೃತ ಶಿಲೆಯ ಗೋರಿಗಳ ಸಾಲು ಅಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅಂಥ ಕಡೆ 'ಮೌನ'ಕ್ಕೆ ಪ್ರಗತಿಪರ ಇತಿಹಾಸಕಾರ ಶರಣಾಗುತ್ತಾನೆ. ಹಾಗೆಯೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಇತಿಹಾಸಕಾರನಿಗೆ ಗತದ ವಿಜಯ ಸ್ಮಾರಕಗಳು, ಬಲಿದಾನಗಳು ಮಾತಿಗೆ ವಸ್ತುವಾಗುತ್ತವೆ. ಉಳಿದ ಸಂಗತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಆತ ಪ್ರಜ್ಞಾ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೆ ಮೌನ ವಹಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ರಚಿಸುವಾಗ ಈ ರೀತಿಯ ಮೌನ ಮತ್ತು ಮಾತು, ಆಯ್ಕೆ ಮತ್ತು ನಿರಾಕರಣೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ ಇದು ಅಪಗ್ರಹಿಕೆಗಳ ಕತೆಯೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯ ಅಪಗ್ರಹಿಕೆಯ ಮಂಡನೆಯು ಕೂಡ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರೇರಿತ ಎಂಬುದು ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ನಿಲುವು.

ಎರಡನೆಯ ಉಲ್ಲೇಖ ಮಧ್ಯಯುಗದ ಇತಿಹಾಸಕಾರ ಪ್ರೊ.ಖಾನ್ ಅವರೊಂದಿಗೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಡೆಸಿದ ಸಂವಾದದಿಂದ ಆಯ್ದದ್ದು. ಇತಿಹಾಸದ ಪಥ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರೊ.ಖಾನ್ ಅವರ ಶ್ರದ್ಧೆಯನ್ನು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ಪಥ್ಯಾತ್ಮಕ ಶ್ರದ್ಧೆ' 'ಸತ್ಯ'ದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ಸಂಗತಿ ಸಮಾಜದ ಮೇಲುಂಟು ಮಾಡುವ ಪರಿಣಾಮದ ಬಗ್ಗೆ ಎಚ್ಚರವಾಗಿರಬೇಕಾದ ಕಡೆಗೆ ಅವರ ಗಮನವಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗುವುದು 'ಸತ್ಯ'ವೇ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದು ಸಮಾಜದ ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯಕ್ಕೆ ಭಂಗ ತರುವುದಾದರೆ ಅಂಥ 'ಸತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಮೌನವಾಗಿರಬೇಕಾದ್ದು ಇತಿಹಾಸಕಾರನ ಕರ್ತವ್ಯ ಎಂಬ ನಿಲುವು ಇಲ್ಲಿನದು. ಕನ್ನಡದ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಂಪರೆಯ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮನೋಭಾವದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವೊಂದು ಇಲ್ಲಿರುವಂತಿದೆ. ಇತಿಹಾಸಕಾರ ಗತದ ಕಥನವನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ವರ್ತಮಾನದ ಬಗ್ಗೆ ಕುರುಡಾಗಬಾರದು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಇಲ್ಲಿನ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿದಂತಿದೆ. ಕೆ.ವಿ.ಸುಬ್ಬಣ್ಣ ಅವರಲ್ಲೂ ಸದ್ಯದ ತುರ್ತು ಇತಿಹಾಸದ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಬೇಕೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದೆ :

"ಪ್ರಸ್ತುತವೆ ನೇರ ಕಾಳಜಿಯಾಗಿರುವ ನಿಷ್ಠಾವಂತ ನಾಗರಿಕನು ಇತಿಹಾಸದ ಅನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ಹೊರಟಾಗ ಆತನ ಜವಬ್ದಾರಿ ದೊಡ್ಡದಿರುತ್ತದೆ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಬ್ರೆಕ್ಟ್ ಹೇಳುತ್ತಾನಲ್ಲ ನಾಟಕವೆನ್ನುವುದು ಪ್ರೇಕ್ಷಕನಿಗೆ ಅದೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಕಾಲ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳ ಇತಿಹಾಸವಾಗಿ ಕಾಣಬೇಕು. ತನ್ನ ಕಾಲವು ಬೇರೆಯೇ ಎನಿಸಬೇಕು. ತನ್ನ ಕಾಲವನ್ನು ಆ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಉತ್ತಮವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆಂಬ ಛಲ ಹುಟ್ಟಿಸಬೇಕು" ಎಂದು ಹಾಗೆ ಇತಿಹಾಸ ಪರಿಶೀಲನೆಯು ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತವನ್ನು ಹಿಂದಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಉತ್ತಮವಾಗಿ ತಿದ್ದಿಕೊಳ್ಳುವ ಬದಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಛಲ ಹುಟ್ಟಿಸಿಕೊಡಬೇಕು.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಜನಪದದಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ಅಹಂಕಾರವೂ ಭಿನ್ನತೆ–ಪಕ್ಷಪಾತ–ಅಸಾಮಾಜಿಕತೆ–ಅಮಾನವೀಯತೆಗಳೂ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿವೆಯೆನ್ನೋಣ. ಆಗ ಇತಿಹಾಸಕಾರನು – ಇತಿಹಾಸವೆಂದರೆ ಶ್ರೇಷ್ಠರ ಅಥವಾ ಬಲವಂತರ ಕತೆಯಲ್ಲ. ಅದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ದುಡಿಮೆಯ ಕತೆ ಎಂದು ಇತಿಹಾಸದ ಆ ಮುಖಕ್ಕೆ ಅವಧಾರಣೆ ಕೊಟ್ಟು ಹೇಳಬೇಕು. ಅಥವಾ ಸಮಾನತೆಯ ಹುಚ್ಚು ನೆಗಸಿನಲ್ಲಿ ಜನ ಪಾಶವೀಯ ವಾಗುತ್ತಿದ್ದರೆ ಅಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ–'ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುತ್ತಾ ನಡೆವ ಹೆಜ್ಜೆ ಗುರುತುಗಳೇ ಇತಿಹಾಸ'– ಎಂದು ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖವನ್ನು ಮೇಲಕ್ಕೆತ್ತಿ ಹೇಳಬೇಕು. ಸಮಾಜವು ದೈನ್ಯ ಶೋಷಣೆಗಳಿಂದ ಕೆಂಗೆಡುತ್ತಿರುವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಆತನು 'ಇತಿಹಾಸವೆಂದರೆ ವರ್ಗ ಹೋರಾಟದ ಕತೆ' ಎಂದು ಜನರಲ್ಲಿ ಕೆಚ್ಚು ತುಂಬಬೇಕು. ಅಥವಾ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹಗೆ ತುಂಬಿ ದಹಿಸತೊಡಗಿದೆಯೆನಿಸಿದಾಗ 'ಇತಿಹಾಸವೆಂದರೆ ವರ್ಗ ಸಾಮೀಪ್ಯದ ವರ್ಗಸಮೀಕರಣದ ಕತೆ' ಎಂದು ಹೊಸ ಸೃಜನಶೀಲತೆಗೆ ಚಾಲನೆ ಕೊಡಬೇಕು. ಉನ್ನತ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವೆನ್ನುವುದು ಒಟ್ಟು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಎನ್ನುವ ಅರಿವಿರಬೇಕು ಮತ್ತು ಜತೆಯಲ್ಲೇ ಒಂದು ಉನ್ನತ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೇ ಪರಿವರ್ತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೇನೋ ಎಂಬ ಗಾಢ ಅನುಮಾನವೂ ಇರಬೇಕು ಆತನಿಗೆ."[೮]

ಮೇಲಿನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಎಡ–ಬಲ ಪಂಥೀಯವೆಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ 'ಇತಿಹಾಸ ರಚನೆ' ಎಂಬುದು ಕೆ.ವಿ. ಸುಬ್ಬಣ್ಣನವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಸರುಗಂಬದಂತಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಸ್ಪಷ್ಟ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ, ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮಾನದಂಡ, ಮತ್ತು ಕರಾರುವಕ್ಕಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವಿಲ್ಲ. ಅದು ಕಾಲಕ್ಕೆ–ದೇಶಕ್ಕೆ–ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ–ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನ ಶೀಲವಾಗುತ್ತಿರಬೇಕು. ಇಂಥ ನಿಲುವನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಇತಿಹಾಸದ ಯಾವ ಪಂಥದೊಂದಿಗೂ

ಸಮೀಕರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕೆ.ವಿ. ಸುಬ್ಬಣ್ಣನವರ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಜೊತೆಗೆ ಅವರ 'ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ವ್ಯಸನ' ಲೇಖನವನ್ನು ಇಟ್ಟು ನೋಡಿದರೆ ಅವರ ಬರವಣಿಗೆಯ ಮುಖ್ಯ ಅಯಾಮವೊಂದನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಶ್ರೇಷ್ಠತೆಯ ವ್ಯಸನ' ಲೇಖನವನ್ನು ಅವರು ಮಂಡಿಸಿದ್ದು ೧೯೯೦ ರಲ್ಲಿ ಬೆಂಗಳೂರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆದ 'ಜಾಗೃತ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮಾವೇಶ'ದಲ್ಲಿ. ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣ ಅಡಿಗರು ಅಧ್ಯಕ್ಷತೆ ವಹಿಸಿದ್ದ ಸಮಾವೇಶವದು. ಅಲ್ಲಿ ಮಂಡಿತವಾದ ಬಹುಪಾಲು ಲೇಖನಗಳು 'ಶ್ರೇಷ್ಠತೆ'ಯನ್ನು ಆರಾಧಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಅದನ್ನು 'ವ್ಯಸನ' ಎಂದದ್ದು ಬಹುಶಃ ಕೆ.ವಿ.ಸುಬ್ಬಣ್ಣನವರೊಬ್ಬರೆ. ಇದರರ್ಥ ಇಡೀ ಸಮುದಾಯ ಸಮೂಹ ಸನ್ನಿಗೆ ಒಳಗಾದಂತೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವಿಷಯದ ಒಂದು ಮುಖಕ್ಕೆ ಅವಧಾರಣೆ ಹಾಕಿದಾಗ, ಅದರ ಭಿನ್ನಮುಖಕ್ಕೆ ಒತ್ತು ಹಾಕಬೇಕಾದದ್ದು ಲೇಖಕನ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಎನ್ನುವುದು. ಇದನ್ನು ಬೇಕಾದರೆ 'ಆಶೀಶ್ ನಂದಿ ಮಾದರಿ'ಯೆನ್ನಬಹುದು.

ಆಶಿಶ್‌ನಂದಿ ಅವರು ವಸ್ತು ವಿಷಯದ ವಿಭಿನ್ನ ಆಯಾಮಕ್ಕೆ ಒತ್ತು ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಜನ ಒಪ್ಪಿದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮಂಡಿಸುವುದು ಆಶಿಶ್ ನಂದಿಯವರು ಒಪ್ಪದ ವಿಧಾನ: ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿಯೆ ಇಂಥ ಭಿನ್ನ ಮುಖದ ಫೋಕಸಿಂಗ್ ವಿಧಾನವನ್ನು 'ಆಶಿಶ್‌ನಂದಿ ಮಾದರಿ'ಯೆಂದು ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನ ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಸುಲಭವಾಗಿ ಈ ವಿಧಾನವನ್ನು 'ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯಿಲ್ಲದ ಮಾರ್ಗವೆಂದು ತಿರಸ್ಕರಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಇಂಥ ತಿರಸ್ಕಾರ ಒಂದು ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಾಗ ಸಮರ್ಪಕವಾದ ವಿಧಾನವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಸಮೂಹ ಸನ್ನಿಗೆ ಒಳಗಾದ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿಯೂ ಇರಬಹುದಾದ 'ವ್ಯಕ್ತಿಗತವಾದ ವಿವೇಕ' ಎಂದು ಇದನ್ನು ಭಾವಿಸುವುದೆ ಸರಿಯಾದ ವಿಧಾನವಿರಬೇಕು. ಹಿಂದೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಇತಿಹಾಸ ರಚನೆಯ ಕುರಿತಾದ ಕೆ.ವಿ. ಸುಬ್ಬಣ್ಣನವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಕೂಡ ಮೇಲೆ ಸೂಚಿಸಿದ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೆ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಇತಿಹಾಸವೆಂದರೆ ಕೇವಲ ವರ್ಗ ಹೋರಾಟದ ಕತೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅದು ವರ್ಗ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಕತೆಯೂ ಹೌದು, ಅದು ಬಲವಂತರ, ಮಹಾಪುರುಷರ ಕತೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅದು ವರ್ಗ ಸಾಮರಸ್ಯದ ಕತೆಯೂ ಹೌದು. ಈ ಮಾತುಗಳು ಪ್ರಸ್ತುತ ಇರಬಹುದಾದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳು ತಮ್ಮ ಗ್ರಹಿಕೆಗನುಗುಣವಾಗಿ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಕಟ್ಟುವಾಗ ವರ್ತಮಾನದ ತುರ್ತನ್ನು ಗಮನಿಸಲೇಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯ ಕಡೆಗೆ ಒತ್ತು ಹಾಕುತ್ತವೆ.

ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಮತ್ತು ಕೆ.ವಿ. ಸುಬ್ಬಣ್ಣ ಅವರ ನಡುವಿನ ಸಾಮ್ಯತೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯೆ ಸೂಚಿಸಬಹುದು. ಈ ಚಿಂತಕರಿಬ್ಬರೂ ಇತಿಹಾಸವೆನ್ನುವುದು ಒಂದು 'ರಚನೆ' ಯಷ್ಟೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ರಚನೆಯು ವರ್ತಮಾನದ ತುರ್ತನ್ನು ಅನುಸರಿಸೆಯೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾರೆ. ವರ್ತಮಾನದ ಸಮುದಾಯದ ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಬದ್ಧತೆಯಿರದ ದಾಖಲೆಗಳ ಪರಿಶೀಲನೆಯೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುವ ಇತಿಹಾಸದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನವನ್ನು ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಎರಡೂ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಮೂಡಿದ ಕಾಲಘಟ್ಟ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ೧೯೯೦ ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ 'ರಾಮಮಂದಿರ – ಬಾಬ್ರಿ ಮಸೀದಿ ವಿವಾದದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಘ ಪರಿವಾರ ಎಬ್ಬಿಸಿದ ಹಿಂದುತ್ವದ ಸಮೂಹ ಸನ್ನಿ, ಮತ್ತು ಇದರಿಂದ ದೇಶದ ಜನ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಗೊಂದಲಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಿ

ಮೂಡಿದಂತಿವೆ ಈ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು. ಹಾಗಾಗಿಯೆ ಇತಿಹಾಸದ ರಚನೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ವರ್ತಮಾನದ ತುರ್ತನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಬೇಕೆಂಬ ಒತ್ತಿದೆ ಇಲ್ಲಿನ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ೯೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾರಂಭವಾದ 'ಇತಿಹಾಸ'ದ ಕುರಿತಾದ ಇಂಥ ಚರ್ಚೆಗಳು ಇಂದಿಗೂ ಮುಂದುವರಿದಿವೆ. ಇಂಥ ಚರ್ಚೆಗಳು ಒಮ್ಮೆ ಬವಳಿ ಬೀಳುವಂತೆ ಜನ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ತಿರುಗಿಸಿದರೆ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಶಾಂತ ಜ್ವಾಲಾಮುಖಿಯಂತೆ ಅಡಗಿ ಕೂತಿರುತ್ತವೆ. ಇಂದಿನ ಬಹುಪಾಲು ಚರಿತ್ರೆಯ ಲೇಖ ಬರುತ್ತಿರುವುದು ವರ್ತಮಾನದ ತುರ್ತುನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಯೆ ಆದರೆ ಇವು ಸಮಾಜದ ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯದ ಕಡೆಗೆ ಗಮನವಿಟ್ಟಿವೆಯೆ ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದರೆ ಸಿಗುವ ಉತ್ತರ ಸಂದಿಗ್ಧವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಇತ್ತೀಚಿಗೆ ಬಿಡುಗಡೆಯಾದ ಕಾದಂಬರಿಕಾರ ಎಸ್.ಎಲ್. ಭೈರಪ್ಪನವರ 'ಆವರಣ' ಕೃತಿಯು ಎಬ್ಬಿಸಿದ ವಾಗ್ವಾದವನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಇದು ಕಾದಂಬರಿಯೆ ಅಥವಾ ಇತಿಹಾಸವೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಸಹ ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎದುರಾಯಿತು. ಇದು ಕಾದಂಬರಿಯೂ ಅಲ್ಲದ ಇತಿಹಾಸವು ಅಲ್ಲದ 'ಹೇಸರ ಗತ್ತೆ' ಎಂಬುದರಿಂದ ಆರಂಭವಾಗಿ ಸತ್ಯವನ್ನು ಮುಚ್ಚಿರುವ ಆವರಣವನ್ನು 'ಅನಾವರಣ' ಮಾಡಿದ ಕೃತಿ ಎನ್ನುವವರೆಗೆ ಪರ-ವಿರೋಧ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಆಶ್ಚರ್ಯದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಲೇಖಕರು 'ಕಾದಂಬರಿ' ಎಂದು ಕರೆದುಕೊಂಡ ಕೃತಿಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಬಹುಪಾಲು ವಿಮರ್ಶಕರು 'ಸಾಹಿತ್ಯೇತರ' ಮಾನದಂಡಗಳಿಂದಲೆ ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವು ಕೂಡ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಅದು ಕಾದಂಬರಿಗಿರುವ ಸಾಹಿತ್ಯೇತರ ಉದ್ದೇಶ. ಆವರಣ ಕಾದಂಬರಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದರ ಕಾರಣವಿಷ್ಟೆ. ಈ ಕೃತಿಯ ವೈಚಾರಿಕ ಚೌಕಟ್ಟು ರೂಪುಗೊಂಡಿರುವುದು ಕೂಡ ೯೦ ರ ದಶಕದ ಮಂದಿರ-ಮಸೀದಿ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿಯೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು. ಹಾಗೆಯೇ ಫ್ಯಾಸಿಸ್ಟ್ ಇತಿಹಾಸದ ಆಯಾಮವು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಸೋಗಿನಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು. ಕೆ.ವಿ. ಸುಬ್ಬಣ್ಣ, ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡ ಸಂದರ್ಭ, ಭೈರಪ್ಪನವರ ಚಿಂತನೆಯ ಬೀಜ ರೂಪ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಸಂದರ್ಭ ಒಂದೆ. ಆದರೆ ಮೇಲಿನ ಇಬ್ಬರೂ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೆಂದು ಜೊತೆಗೆ ಬಹುಮುಖಿಯೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದರಿಂದ ಚರಿತ್ರೆಯ ರಚನೆಯ ಹಿಂದಿನ 'ರಾಜಕಾರಣ'ವನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಭೈರಪ್ಪನವರು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಒಂದು ಸಂಗ್ರಹವೆಂಬಂತೆ ನೋಡುವುದರಿಂದ ಅಂದಿನವರು ಮಾಡಿದ ತಪ್ಪಿಗೆ 'ಇಂದಿನವರು ಹೊರಬೇಕಾದ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯ ಶಿಲುಬೆಯನ್ನು ಹೊರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹಿಂದಣ ಚರ್ಚೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಆಧರಿಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯೆನ್ನುವುದು ಅವರವರ ಭಾವಕ್ಕೆ, ಅವರವರ ಭಕ್ತಿಗೆ, ಅವರವರ ವೇಷದಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಗೊಳ್ಳುವ 'ಸತ್ಯ'ವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ರೀತಿಯನ್ನು ಹಿಂದೆ ಚರ್ಚಿಸಿದೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅವರು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವ ಚೌಕಟ್ಟು ಮತ್ತು ಅದರ ಹಿಂದಿನ ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು ಮುಂದೆ ಚರ್ಚಿಸಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಚರ್ಚೆಗೊಳಪಡಿಸುವಾಗ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಿಂತಕನೊಬ್ಬನ ಆಸಕ್ತಿಯ ಕ್ಷೇತ್ರವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ವೃತ್ತಿನಿರತ ಇತಿಹಾಸಕಾರರಲ್ಲಿ

ಕಾಣಬಹುದಾದ ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಅವರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆ ರೀತಿಯ ಸ್ಪಷ್ಟತೆ ಹೊಂದಿದ ಇತಿಹಾಸದ ಹುಡುಕಾಟ ಕೂಡ ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ. ದೇಶ ಕಾಲ ಬದ್ಧವಾದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ವಿಭಿನ್ನ ರೀತಿಯ ಸಂಘರ್ಷ. ಮುಖಾಮುಖಿಗಳನ್ನು ದೇಶಬದ್ಧ ಆದರೆ ಕಾಲಾತೀತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿ ತನ್ಮೂಲಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಿಂದರ ಅಂತ:ಸತ್ವವನ್ನು ಹುಡುಕ ಹೊರಡುವ ಚಿಂತಕನೊಬ್ಬನ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ನೆಲೆಯನ್ನು ಶೋಧಿಸುವುದು ಇಲ್ಲಿನ ಉದ್ದೇಶ.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ ಕೃತಿಯ ಕೆಲವು ಲೇಖನಗಳು ಹಾಗೂ 'ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವ ಪ್ರತಿಭೆ' ಕೃತಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೊಳಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಎರಡು ಕೃತಿಗಳು ಅವರ ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಪಡೆದ ಕುರುಹಗಳೆಂದು ಬಹುಪಾಲು ವಿಮರ್ಶಕರು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸಿದ ಚಲನೆಯನ್ನು 'ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯ'ದ ವಿಧಾನದಿಂದ 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿಸ್ತಾರದ ಕಡೆಗಿನ ಚಲನೆಯೆಂದು ಮನು ಚಕ್ರವರ್ತಿಯವರು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಹಲವು ಬದಲಾವಣೆಗಳಾಗಿವೆ ಎಂಬುದು ಕೂಡ ವಾಸ್ತವ. ಈ ರೀತಿಯ ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ 'ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆ'. 'ಬೌದ್ಧಿಕ ನಿರ್ವಸಾಹತೀಕರಣದ ಹಂಬಲದಿಂದಾಗಿ ಹಿಂದಿನ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಕೈ ಬಿಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಸ್ವತ: ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರೇ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

"ಭಾರತದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಕಳೆದ ೧೦೦ ವರ್ಷಗಳ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೆಲ್ಲ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಪಶ್ಚಿಮದಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡವು. ಉದಾರವಾದಿ-ಪಾಸಿಟಿವಿಸ್ಟ್-ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳಿರಲಿ , ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ, ಸಬಾಲ್ಟರ್ನ್ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಗಳು ಕೂಡ ಈ ಬಗೆಯವೆ.

ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮತ್ತು ಮಾನವಿಕಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಬಳಸುವ ಪರಿಕರ ಮತ್ತು ಮಾನದಂಡಗಳೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿಷ್ಠೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನಾಗಿಯೂ ಇದನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಗಳ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಗುಣದ ಬಗ್ಗೆ ಈಗ ನನಗೆ ಗಾಢ ಸಂಶಯ ಕಾಡ ತೊಡಗಿದೆ. ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಖಂಡಿತ ಬಳಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಅವಕ್ಕೆ ತಾವು ಹುಟ್ಟಿದ, ರೂಪುಗೊಂಡ ನೆಲದ ಗುಣ ಇದ್ದೇ ತೀರುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಸಾರಿ ಅವುಗಳು ತಮ್ಮ ಮೂಲ ಗುಣಗಳಂತೆ ತಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕೂಡ ಪರಿವರ್ತಿಸಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ."[೮]

ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಗಳು ಹಾಗೂ ಅಧ್ಯಯನದ ಆಕರಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧದ ಬಗ್ಗೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರಿಗೆ ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಗಮನವಿದೆ. ಆದರೆ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಖಂಡಿತ ಬಳಸಬಹುದೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯೂ ಇದೆ. ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ದೇಶ ಕಾಲ ಬದ್ಧವಾದ ಸೃಷ್ಟಿ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಾದರೆ ಅವುಗಳ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ರೀತಿಯ ಬಳಕೆಯಿಂದಾಗುವ ಪ್ರಯೋಜನವಾದರೂ ಏನು ಎಂಬಂಥ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಬಹುಶ: ಅವರು ಎದುರಾದಂತಿಲ್ಲ. ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕ ಬಳಕೆಯ ಬಗ್ಗೆಯೆ ತಿರಸ್ಕಾರ ತಾಳುವುದರಿಂದ 'ಒಳಗಿನ ಆಕೃತಿಗಳನ್ನು ಹೊರಗಿನ ಮಾದರಿಗಳಿಂದ ಗ್ರಹಿಸುವ ಅಪರಾಧ ಸಲ್ಲದು.' ಎಂಬ ನಿಲುವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ದೇಶ ಕಾಲ ಬದ್ಧತೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿವೆ. ಅವು ತಮ್ಮ ಅಂತರ್ಗತ ಗುಣಗಳಿಂದಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನದ ವಸ್ತುವಿನ ಗುಣವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಬಹುದು. ಆದರೆ ಅಂಥ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಗಳಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ

ಪಡೆಯಲು ಕೇವಲ ಬೌದ್ಧಿಕ ನಿರ್ವಸಾಹತೀಹರಣದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಸಾಕಾಗುತ್ತವೆಯೆ? ಅಂದರೆ ಒಂದು ನಾಡು ಆರ್ಥಿಕ ಮುಂತಾದ ಹಲವು ಅವಲಂಬನೆಗಳಲ್ಲಿರುವಾಗ, ಅಂಥ ಅವಲಂಬನೆಯಿರಲಿ ಆದರೆ ಬೌದ್ಧಿಕ ಅವಲಂಬನೆ ಬೇಡ ಎಂಬುದು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಇಂಥ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮೇಲಿನ ಇಬ್ಬರು ಚಿಂತಕರನ್ನು ಕಾಡಿದಂತಿಲ್ಲ. ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರು ಇಂಥ ಒಂದು ವಿಸಂಗತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದರೂ ಮೇಲಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಎದುರಾದಂತಿಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ ದೇಸಿ ಪರಿಕರಗಳೊಂದಿಗೆ ಆಕರಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕೆನ್ನುವ ವಾದ 'ಸಂಘ ಸ್ವದೇಶಿವಾದ' ವಾಗುವ ಅಥವಾ ವಿಮರ್ಶೆಯಿಲ್ಲದ ದೇಸಿವಾದವಾಗುವ ಅಪಾಯವನ್ನು ಸಹ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಉದಾರವಾದಿ-ಪಾಸಿಟಿವಿಸ್ಟ್-ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಸಬಾಲ್ಟ್ರನ್ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಗಳು ಪಶ್ಚಿಮ ಪ್ರೇರಿತವಾದವು ಎಂಬುದು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಾದ. ಆದರೆ ಇಂಥ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಗಳಿಂದ ಅವರು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪಾರಾಗಿದ್ದಾರೆಯೆ ಎಂಬ ಅಂಶ ಕೂಡ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವೆ.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದೆ. ಪಶ್ಚಿಮ ಪ್ರೇರಿತವೆಂದು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಭಾವಿಸುವ ಸಬಾಲ್ಟ್ರನ್ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಧಾನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ರಂಜಿತ್‌ಗುಹಾ, ಪಾರ್ಥಚಟರ್ಜಿ, ಜ್ಞಾನೇಂದ್ರ ಪಾಂಡೆ ಮುಂತಾದವರಿಂದ ಪ್ರವರ್ಧಮಾನಕ್ಕೆ ಬಂದಿತು. ಸಬಾಲ್ಟ್ರನ್ ವಿಧಾನದಿಂದ ಭಾರತದ ಕೆಳಸ್ತರಗಳ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಭಾರತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲಾಯಿತು. ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮ ಕೂಡ ಇದರಿಂದ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬೇರೆಯಾಗೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕೆಲವು ಭಿನ್ನತೆಗಳಿವೆ. ಭಾರತೀಯ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಾಗ 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ಹೇಳುವ ಮಹತ್ವದ ಪುರುಷರ, ಮಹತ್ವದ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಕಡೆಗೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಗಮನ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೆ ಕೆಳವರ್ಗದವರ, ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗದವರ ವಿಕಾಸವೆ ಸಮಾಜ ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಎರಡೂ ಕೂಡ ವಾಸ್ತವವೆ. ಆದರೆ ಇದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ವಿಧಾನವನ್ನು ಒಪ್ಪುವ ಅಧ್ಯಯನಗಳೆ ಸೀಮಿತವಾದವೆಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದರೆ ಈ ಎರಡೂ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಘರ್ಷ ಮತ್ತು ಸಾಮರಸ್ಯಗಳೆರಡನ್ನೂ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕೆಂಬುದು ಅವರ ವಾದ. ಅದನ್ನು ಅವರು ವೈದಿಕ, ಅವೈದಿಕಗಳ ನಡುವಣ ಸಂಘರ್ಷ ಎಂದು ಕರೆದು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ರೀತಿಯ ವೈದಿಕ, ಅವೈದಿಕ ಎಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಾಗ ಇರುವ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಬಿ.ಎಂ. ಪುಟ್ಟಯ್ಯನವರು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಾದಿಸುವುದು ಇತಿಹಾಸದ ಮುಖಾಮುಖಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಇಂಥ ಜೋಡಿ ಕಲ್ಪನೆಗಳ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿದೆಯೆಂದು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅವರು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ವಿಸ್ಮೃತಿ ಮತ್ತು ವಿಮುಖತೆ.

೮.೨. ವಿಸ್ಮೃತಿ – ವಿಮುಖತೆ

ಈ ಎರಡು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ವಸಾಹತ್ತೋತರ ಚಿಂತನೆಯ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ. ವಸಾಹತು ಪೂರ್ವ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ಬಹುಮುಖಿ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ವಸಾಹತು ಪ್ರಭುಗಳು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಿದರು. ಆಳುವ ಪ್ರಭುಗಳಿಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಹುರೂಪತೆಯನ್ನು ಏಕಮುಖಕ್ಕೆ ಬಡಿಯುವ ವಿಚಿತ್ರ ಹಂಬಲವಿರುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಉದ್ದೇಶದಿಂದಾಗಿಯೆ ವಸಾಹತು ಪ್ರಭುಗಳು ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟ ದಾರ್ಶನಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳಿಗೆ ಮಾನ್ಯತೆ ನೀಡುವ ಮೂಲಕ ಅನ್ಯ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಿದರು. ಆಳುವ ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ಏಕ ರೀತಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪರಂಪರೆಗಳು ಅವಶ್ಯಕವಾಗುತ್ತವೆ. ಏಕರೂಪಿ ಮಾದರಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ ಅಂಥ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಕ್ರಮಕ್ಕೂ ಅವು ಇಳಿಯುತ್ತವೆ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಲಕ್ಷತೆಯಿಂದ ಮೂಡುವ ಬಹುಮುಖಿ ಪರಂಪರೆಗಳ ಮರೆವನ್ನು 'ವಿಸ್ಮೃತಿ'ಎಂದೂ ದೇಶಿ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಅನ್ಯ ಪರಂಪರೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇರಬಹುದಾದ ಅನಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು 'ವಿಮುಖತೆ' ಎಂದು ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಪರಿಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ:

"ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ವಸಾಹತು ಶಾಹಿಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ 'ವಿಸ್ಮೃತಿ' ನಮ್ಮನ್ನು ಆವರಿಸಿದ್ದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಗೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಪೂರ್ವದಿಂದಲೂ ಬಂದ 'ವಿಮುಖತೆ' ಕಾಡಿದೆ. ವಿಮುಖತೆ ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಿಮುಖತೆ ಎಂದಷ್ಟೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ಅಂದರೆ ಅನ್ಯ ತಾತ್ವಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಜೊತೆಗಿನ ಆಪ್ತ ಮುಖಾಮುಖಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗದೆ ಇರುವುದು. ಅಕ್ಷರ ಚಿಂತನದ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಗುರಿಯೆ ವಿಸ್ಮೃತಿ ಮತ್ತು ವಿಮುಖತೆಗಳ ಜೋಡಿ ಶತ್ರುಗಳನ್ನು ದಾಟುವುದು ವಿಸ್ಮೃತಿ ಎಂದರೆ ವಸಾಹತು ಶಾಹಿಯ ಬೌದ್ಧಿಕ ಪರಿಣಾಮಗಳು. ವಿಮುಖತೆ ಎಂದರೆ ದೇಶೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅನ್ಯದ ಬಗೆಗಿನ ಅನಾಸಕ್ತಿಯೋಗ."[೧೦]

ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯು ಕೆಲವು ದಾರ್ಶನಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳಿಗೆ ನೀಡಿದ ಸವಲತ್ತೀಕರಣದಿಂದಾಗಿಯೆ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅದರೊಂದಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾದ ಹಲವು ಪರಂಪರೆಗಳು ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ಬರದೆ ಹೋದವು ಎಂಬುದು ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ನಿಲುವು. ಆದರೆ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನೆ ನಿಜವಾದ ಇತಿಹಾಸವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದವರು ತಲುಪಬಹುದಾದ ನಿಲುವಿದು. ಪ್ರಭುತ್ವದ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯದಾಚೆಗೂ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸೋತ ದರ್ಶನಗಳು ಜನರ ಸ್ಮೃತಿ ಪಟಲದಲ್ಲಿ ಉಳಿದು ಬರುತ್ತವೆ. ಜನರು ತಮ್ಮ ಜೀವನದೊಂದಿಗೆ ಅವಿನಾಭಾವ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿರುವ ದರ್ಶನ ಹಾಗೂ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಜತನವಾಗಿ ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನೆ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಇತಿಹಾಸಲೇಖ ಇವುಗಳನ್ನು ತನ್ನ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೂ ಜನದ ಸ್ಮೃತಿಯಿಂದ ಅವು ಮರೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಇತಿಹಾಸಲೇಖದಲ್ಲಿ 'ತುಂಬಿ ಹೋಗಿರುವ ವಿಜಯನಗರದ ವೈಭವದ ಲವಲೇಶವು ಜನಪದದಲ್ಲಿ ಉಳಿದಿಲ್ಲವೆಂದುನ್ನು ಹಲವು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿವೆ. ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವ ಕೇಂದ್ರಿತ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆಯದ 'ಕುಮಾರ ರಾಮ' ಜನಪದದ ಕಾವ್ಯ ನಾಯಕನಾಗಿ ಆರಾಧ್ಯ ದೈವವಾಗಿರುವುದನ್ನು ತೋರಿಸಿವೆ. ಇದರಿಂದ ಪ್ರತೀತವಾಗುವ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಇತಿಹಾಸದ ದಾಖಲೆಯ ಮಾನದಂಡಕ್ಕಿಂತ ಜನಪದರ ದಾಖಲೆಯ ಮಾನದಂಡ ಬೇರೆ ಎಂಬುದು. ಇಂಥ ಸಂಗತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರಿಗೆ ಕೂಡ ನಂಬಿಕೆಯಿದೆ. ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಂತಃ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ 'ಕನಸಿನ

ಕೋತಿಯನ್ನು ಕೊಲ್ಲಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ' ಎಂಬುದು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ನಿಲುವು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕೆಲವು ಪರಂಪರೆಗಳಿಗೆ ಮಾನ್ಯತೆ ನೀಡಿದ್ದರಿಂದ ಬಹುಮುಖಿ ಪರಂಪರೆಗಳು ಕಣ್ಮರೆಯಾದವು ಎಂದು ಹೇಳುವ ಅವರು ಮುಂದಿನ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿಯೆ 'ಆ ರೀತಿ ಮಾಯವಾದದ್ದು ಬೌದ್ಧಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇದರರ್ಥ ವಿಶಾಲ ಜನ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಅಂಶಗಳು ಬೌದ್ಧಿಕ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಣ್ಮರೆಯಾದವೆಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಕಣ್ಮರೆಯಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲು 'ವಿಸ್ಮೃತಿ'ಯೆಂಬ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿದೆಯೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿಯೆ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತು ಶಾಹಿಯೊಂದಿಗೆ 'ವಿಸ್ಮೃತಿ'ಯನ್ನು ಗಂಟು ಹಾಕುವುದು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಯೋಗ್ಯ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ವಿಮರ್ಶಕ ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಅವರು ಎತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯೊಂದಿಗೆ ವಿಸ್ಮೃತಿಯನ್ನು ಗಂಟು ಹಾಕುವುದಾದರೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದೆ ಇಂಥ 'ವಿಸ್ಮೃತಿ' ಇರಲಿಲ್ಲವೆ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದೆಯೂ ಅನ್ಯತಾತ್ವಿಕ ಧಾರೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅನಾಸಕ್ತಿ ಇತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ವತ: ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೂ ಅಂತಹ ಅನಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು 'ವಿಮುಖತೆ' ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ವಿಮುಖತೆಗೆ ಕಾರಣವಾದದ್ದು ಕೂಡ ಪ್ರಭುತ್ವದೊಂದಿಗೆ ಕೆಲವು ಪರಂಪರೆಗಳಿಗಿದ್ದ ಸಂಬಂಧ ಮತ್ತು ಅಂತರ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಾದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯೊಂದಿಗೆ ವಿಸ್ಮೃತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದೆ ವಿಪರ್ಯಾಸವಾಗುತ್ತದೆ.

ವಿಸ್ಮೃತಿಗೂ ವಸಾಹತು ಶಾಹಿಗೂ ನೇರವಾದ ಸಂಬಂಧ ಬಹುಶ: ಇಲ್ಲ ಎಂಬ ಸಿ.ಎನ್. ರಾಮಚಂದ್ರನ್ ಅವರ ವಾದವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಆ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲೇಬೇಕು. ಹಾಗೆಯೆ ಇಂಥ ಉದ್ದೇಶವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಅಧ್ಯಯನದ ಫಲಿತಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಂವಾದಿಸಬೇಕಾದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯಿದೆ. ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಭಾರತೀಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು 'ವೈದಿಕ ಮತ್ತು ಅವೈದಿಕ ದರ್ಶನಗಳ ನಡುವಣ ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ಧರ್ಮದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ, ಕರ್ಮಸಿದ್ಧಾಂತದ ಬಗೆಗಿನ ನಂಬಿಕೆ. ಆತ್ಮ ತತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುವ ದಾರ್ಶನಿಕ ಧಾರೆಯೆಂದು ಹಾಗೆಯೆ ಅವೈದಿಕವೆಂದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿರೋಧಿಯಾದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಹೊರಡುವಂಥದ್ದು ಎಂಬುದು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿರೋಧಿ ನೆಲೆಯ ಎರಡು ದಾರ್ಶನಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಇತಿಹಾಸದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸುವ ಕ್ರಮ ಅವರದು. ಇದು ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ 'ಭೂತಾರಾಧನೆ' ಎಂಬಂತೆ ಕಂಡರೂ, ಅದು ಕೇವಲ ಭೂತಾರಾಧನೆಯಲ್ಲ. ಪ್ರಸ್ತುತದ ತುರ್ತುಗಳನ್ನೆ ಆಧರಿಸಿ ಹೊರಟಿದ್ದಾಗಿದೆ ಈ ಚಿಂತನೆ. ಆಧುನಿಕ ಭೌತವಾದಿ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಹೇಳುವ 'ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ವಿಕಾಶಶೀಲತೆ ಇದೆ: ಅದು ಮಾನವರ ಹೊಟ್ಟೆ ಬಟ್ಟೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಅರಳುತ್ತದೆ' ಎನ್ನುವ ನಿಲುವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಯೂ, ಅದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ನೆಲೆಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿಕಾಸಶೀಲತೆಯ ಹಿಂದೆ ಇರುತ್ತವೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯ ಹಿಂದೆ ಇದೆ. ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ದಾರ್ಶನಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಪ್ರಸ್ತುತ ಚಿಂತನೆಯ ಹಿಂದೆ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸಿದೆ. ಮಹಿಮಾ ಪಂಥದಂಥ ಕೆಳಜಾತಿ ವರ್ಗಗಳು ನಡೆಸಿದ ಚಳಚಳಿಗಳು ಹೊಟ್ಟೆ ಬಟ್ಟೆಯನ್ನು ಮೀರಿ ಇರದುದರೆಡೆಗೆ ತುಡಿಯುವ ಚಳುವಳಿಗಳೂ ಆಗಿವೆ ಎಂಬುದು ಅವರ ನಿಲುವು:

"ಮಹಿಮಾ ಧರ್ಮಪಂಥ ಸಕೀಲ ಚಳುವಳಿ 'ವಿಶಾಲ' 'ಪ್ರಸ್ಥಾನದ' 'ನಿರ್ಗುಣ' ತತ್ವವನ್ನು ಮೂರ್ತ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ದಂಗೆಯನ್ನಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿತು. ನಿರಾಕಾರದ ತತ್ವ ದೇವಾಲಯ ಎಂಬ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಆರ್ಥಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಮುಖಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡಿತು. ದೇವಸ್ಥಾನ – ಜಮೀನುದಾರರ ಜೋಡಿ ತಮ್ಮ ಭೌತಿಕ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಹೇಗೆ ಮುಳುವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಪ್ರಾರಂಭ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ತತ್ವದಿಂದ ಆಯಿತು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ದೇವಾಲಯವನ್ನೇ ಸುಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆಗೂ ಅದು ಇಳಿಯಿತು. ಸತ್ನಾಮ್ ಪಂಥವಂತೂ ಸಕೀಲ ಪಂಥದ ಅಂತಿಮ ಮಾದರಿ ಎಂದರೂ ನಡೆದೀತು. ಇಲ್ಲಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಎಷ್ಟು ? ಸಾಮಾಜಿಕ–ಆರ್ಥಿಕವೆಷ್ಟು? ಸರಳವಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಎನ್ನುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಹೊಟ್ಟೆ–ಬಟ್ಟೆಯಲ್ಲೇ ಬೆರೆತಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಆಧ್ಯಾತ್ಮದಿಂದಲೇ ಶೋಷಣೆಯ ಮೂರ್ತ ರೂಪಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವೂ ನಡೆದಿದೆ."[೧೧]

ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಮಾದರಿಯಾದ 'ಮಹಿಮಾ ಪಂಥ' ಕೇವಲ ಆಧ್ಯಾತ್ಮದ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಹೊರಟದ್ದಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಅದು ಆಧ್ಯಾತ್ಮದ ಮೂಲಕವೆ ಶೋಷಣೆಯ ಮೂರ್ತ ರೂಪಗಳನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿತು. ಇಂಥ ಪರಂಪರೆಗಳಿಂದ ಪ್ರಗತಿ ಪರ ಚಿಂತಕರು ಕಲಿಯಬೇಕಾದಷ್ಟನ್ನು ಕಲಿತಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಕೊರಗು. ಮನುಷ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿಕಾಸವನ್ನು ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗದ ವಿಕಾಸದ ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಧಾನದಿಂದ ಅವರು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾಗಿಯೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತಾರೆ ಇಂಥಲ್ಲಿ. ಈ ರೀತಿಯ ಬೇರ್ಪಡುವಿಕೆಗೆ ಕೇವಲ ಬೌದ್ಧಿಕ ಕೂತೂಹಲ ಆಸಕ್ತಿಗಳು ಮಾತ್ರ ಕಾರಣವೇ ಎಂಬುದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಬೌದ್ಧಿಕ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕಾಗಿ ಇಂಥ ಅಲೋಚನಾಧಾರೆ ಹುಟ್ಟಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಜನಸಮುದಾಯದ ಆವಶ್ಯಕತೆಯ ಅರಿವು ಇರದಿದ್ದರೆ ಅಂಥ ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮ ಅನವಶ್ಯಕ. ಆದರೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನ ಕ್ರಮ ಸದ್ಯದ ತುರ್ತನ್ನು ಮರೆತಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಮಹತ್ವಾದ್ದಾಗಿದೆ.

ಕೆಳಜಾತಿ ವರ್ಗಗಳ ಚಳುವಳಿಗಳು ನಿರಂತರವಾಗಿ ವೈದಿಕ ಚಿಂತನೆಯೊಡನೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತಲೆ ಉಳಿದು ಬಂದಿರುವುದು ಅವುಗಳಿಗಿರುವ 'ಧಾರಣಾಶಕ್ತಿಯಿಂದಾ'ಗಿಯೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂಥ ಧಾರಣಾ ಶಕ್ತಿಯ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ 'ಸಮಕಾಲೀನ ಸಮಾಜ ಎದುರಿಸುತ್ತಿರುವ ಪ್ರಮುಖ ತಲ್ಲಣಗಳಾದ ಜಾಗತೀಕರಣ ಮತ್ತು ಕೋಮುವಾದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿರೋಧಿ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಲು ಸಾಧ್ಯ ಎಂಬ ನಿಲುವು ಅವರ ಚಿಂತನೆಯ ಹಿಂದಿದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂದರೆ ಒಂದು ಏಕಾಕೃತಿ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಆ ಪರಂಪರೆಯ ಒಳಗಡೆಯೆ ಇರಬಹುದಾದ ಬಹುಮುಖಿ ಸಂಘರ್ಷಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವುದು ಸಮರ್ಥವಾದ ಪ್ರತಿರೋಧವಾಗುತ್ತದೆಂಬುದು ಇಲ್ಲಿನ ನಿಲುವು. ಇಂಥ ನಿಲುವಿನಿಂದಾಗಿಯೆ ವೇದ–ಉಪನಿಷದ್‌ಗಳ ನಿರ್ಗುಣ ಬ್ರಹ್ಮವಾದವನ್ನು ಇಸ್ಲಾಮಿಕ್ ಚಿಂತನೆಯೊಂದಿಗೆ ಸಮನ್ವಯಿಸುವ ದಾರಾಶಿಕೋನ ಪ್ರಯತ್ನ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅವರಿಗಿರುವ ಬಹುಮುಖಿ ಅರಿವು ಮಹತ್ವದ್ದು. ಇಂಥ ಬಹುಮುಖಿ ಅರಿವಿನ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿಯೆ ದಾರಾಶಿಕೋ ವಿಶಿಷ್ಟ ಏಕಾಗ್ರತೆಯಿಂದ ಸಾಧಿಸಿದ ಸಮನ್ವಯದ ತಾತ್ವಿಕ ಪ್ರಯತ್ನ ಸೂಫಿಗಳ ಮುಖಾಂತರ ಭಾರತದ ಜನಜೀವನದಲ್ಲಿ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿದ್ದದ್ದನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅಂಶವೊಂದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು.

ಅವರ ಚಿಂತನೆಗೆ ದಾರಾನ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಹಂಬಲವಿರುವಂತೆ , ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜನಪದವು ಅದನ್ನು ದಾರಾನಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಆಚರಣೆಗೆ ತಂದಿರುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯೂ ಇದೆ. ಬೌದ್ಧಿಕ ವಿಲಾಸದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿದ್ದ ದಾರಾನಷ್ಟೇ, ಪ್ರೀತಿಯ ಮೂಲಕ ಜನತೆಯ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಸೂಫಿಗಳು ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ದಾರನ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಿಲಾಸವನ್ನಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸಿದ್ದರೆ, ಮತಾತೀತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಗಂ[illegible]ನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡ ಶಿಶುವಿನಾಳ ಶರೀಫ ಅವರಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಿಕ ಪ್ರಯತ್ನ[illegible] ಜೊತೆ ಜೊತೆಗೆ ನಾಡಿನ ಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯದ ಬಗೆಗೂ ಇರಬೇಕಾದ ಅರಿವು 'ಸಾಮರಸ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಹಂಬಲಿಸಿ[illegible] ಹಲ[illegible] ಪರಂಪರೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಒಡ[illegible]ಡುವಂ[illegible] ಮಾಡಿದೆ. ಇಂಥ ಅರಿವು ತಾತ್ಕಾಲೀನ ಅವಶ್ಯಕತೆಯು ಆಗಿ[illegible]ವುದರಿಂದ ಡಿಆರ್. ನಾ[illegible]ಜ ಅವರ ಇಂಥ ಚಿಂತನೆ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗುತ್ತದೆ.

ವೈದಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರಲ್ಲಿರಬಹು[illegible]ದ ಪೂರ್ವಾಭಾವದ ಚರ್ಚೆಗೂ ಇದೇ ಸರಿಯಾದ ಸಂದರ್ಭ. ಅವರೇ ಹೇಳುವಂತೆ ವೇದಗಳ [illegible]ಗ್ಗೆ ಅ[illegible]ಗಿರುವ ಆ[illegible] ಮೂಲತ: ಸೌಂದರ್ಯಾತ್ಮಕವಾದದ್ದು. ಅದು ದಿವ್ಯದರ್ಶನಸಾರ ಎಂದು [illegible]ವರ [illegible]ದಿಕೇತರ [illegible]ಸ್ಸು ಒಪ್ಪಲಾರದು ಎಂದು ಈ ನಿಲುವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಇಲ್ಲಿ [illegible]ಡು [illegible]ಂಗತಿಗಳಿ[illegible] ಒಂದ[illegible] ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರಿಗೆ ವೇದಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಒಲವು ಸೌಂದರ್ಯಾತ್ಮಕ ಕಾರಣದಿಂದ ಬಂ[illegible]ದ್ದು. ಅವರು ವೈದಿಕೇತರರಾಗಿರುವುದು ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ವೇದಗಳನ್ನು ಸೌಂದರ್ಯಾತ್ಮಕ ದೃಷ್ಟಿ[illegible]ಂದ ನೋಡುವುದು ಹೊಸ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೇನಲ್ಲ. ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಸಹ ಅಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ತಮ್ಮ 'ರಸೋ ವೈಸ:' ಮುಂತಾದ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಎರಡನೇ ಸಂಗತಿ ಅವುಗಳನ್ನು 'ದಿವ್ಯ ದರ್ಶನಸಾ[illegible]' ಎಂದು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಒಪ್ಪದೇ ಹೋದರೂ ಹಾಗೆಂದು ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವಂತು ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಹೀಗೆ ಬಹುಮುಖಿಯಾಗಿರುವ 'ಸಂಗತಿ'ಯೊಂದನ್ನು ಸೌಂದರ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೆ ಎಂಬುದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಸೌಂದರ್ಯಾತ್ಮಕತೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಉಳಿದ ಸಂಗತಿಗಳ ಸಹ ಅಸ್ತಿತ್ವದೊಂದಿಗೆಯೆ ಆದ್ದರಿಂದ ಅಂಥ [illegible]ಗತಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಅಧ್ಯಯನ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ- ವಾಗುತ್ತದೆಯೆ ? ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು:

"ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕಾನುಭವದಲ್ಲಿ ಸೌಂ[illegible]ರ್ಯಾತ್ಮಕ ಪ್ರಯಾಣ ಸಲ್ಲದೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಮೂಡಿದೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಸಮಾ[illegible] ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ವೇದಾಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮದ ಒಂದು ಮಾದರಿ ವೇದದ ರಹಸ್ಯಾತ್ಮಕ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ನೈಸರ್ಗಿಕ [illegible]ವ್ಯಾಪಾರದ ಅಭಿನಯ ಎಂದು ಕರೆದವು. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿದ್ವಾಂಸ ಕೋಶಾಂಬಿಯಂಥವರು ಕೂಡ ಇದಕ್ಕೆ ಬಲಿಯಾದರು. ಆದರೆ ವೇದಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಮಾರೂಪದ ಆಶ್ಚರ್ಯಕರ ಚಿಂತನೆ ಇದೆ. ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅದು ಸರಳ ತಾತ್ವಿಕ ಸೂತ್ರಕ್ಕೆ ಹೊಂದಲಾರದ ಬಹುಮುಖೀ ವೈವಿಧ್ಯತೆ ಇದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಭೌತವಾದಿ ದನಿಗಳಿವೆ ಜಗತ್ತು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ನಿರ್ನಾಮವಾಗುವ ಒಂದು ಉದ್ದೇಶ ಹೀನ ಚಲನೆ ಎನ್ನುವ ಉಚ್ಛೇದವಾದಿಗಳಿದ್ದಾರೆ. ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅದ್ವೈತದ ದನಿ ಇದೆ. ಬೌದ್ಧ ಜೈನರ ಛಾಯೆಗಳೂ ಕಾಣುತ್ತವೆ."[೧೨]

ಪಶ್ಚಿಮದ ಚಿಂತನ ಕ್ರಮಗಳು ವೇದದ ರಹಸ್ಯಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ನೈಸರ್ಗಿಕ ವ್ಯಾಪಾರದ ಅಭಿನಯ ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದರ ಬಗ್ಗೆ ಹಾಗೂ ಕೋಶಾಂಬಿಯಂಥ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅದಕ್ಕೆ ಬಲಿಯಾದ ಬಗ್ಗೆ

ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರಿಗೆ ವಿಷಾದವಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರಿಗೆ ವೇದಗಳಲ್ಲಿರುವ ಬಹುಮುಖಿ ಚಿಂತನಾ ಮಾದರಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅರಿವಿದೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿನ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಅವರು ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದು ಕೇವಲ ಸೌಂದರ್ಯಾತ್ಮಕ ಆಸಕ್ತಿಯಿಂದ ಮಾತ್ರ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಅದು ಸಮರ್ಥನೀಯವೆ ಎನ್ನುವುದು ಪ್ರಶ್ನೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಹಾಗೆ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿದ್ದಾದರೆ, ಅದು ಇತ್ತೀಚಿಗೆ ಮಠಾಧೀಶರೊಬ್ಬರು 'ತಮ್ಮ ವೈದಿಕ ಮಠದಲ್ಲಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದ ಪಾರಾಯಣ ಮಾಡಿಸುವ ಬಗ್ಗೆ ಯೋಚಿಸುತ್ತೇವೆಂದ ಹಾಗೆ. ಇಂಥ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದಾಗುವ ಪ್ರಯೋಜನ ಸೀಮಿತವಾದದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳದೆ ಬೇರೆ ದಾರಿಯಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಒಂದು ವೇಳೆ 'ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದ ಪಾರಾಯಣವನ್ನು ಮಾಡಿಸಿ ಅದರ ಸೌಂದರ್ಯಾತ್ಮಕ ತಂತ್ರದ ಬಗ್ಗೆ ಮೆಚ್ಚುಗೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದರೂ ಅದರಿಂದ ದಲಿತರ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಬದಲಾವಣೆ ಸಾಧ್ಯ. ಹಾಗೆಯೆ ವೇದಗಳನ್ನು ಸೌಂದರ್ಯಾತ್ಮಕ ಆಸಕ್ತಿಗಾಗಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ಅದರಲ್ಲಿನ ಉಳಿದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸುವ ಕ್ರಮದಿಂದಲೂ ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನವು ಪ್ರಸ್ತುತಕ್ಕೆ ಆಗಲಾರದೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಸದ್ಯದ ತುರ್ತು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಗುಣವಾದರೂ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ತುರ್ತನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸದೆ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಿಲಾಸಕ್ಕೆ ತೊಡಗುವುದನ್ನು ಮರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂಥ ಕಡೆ ಅವರ ಚಿಂತನೆ ನೆಲದ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಗಮನ ನೀಡದೆ ಹಾರುವ ಗರುಡವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ನೆಲದ ಅಗತ್ಯದ ಅರಿವು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ವೈದಿಕ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಸೌಂದರ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಅವರ ಬೌದ್ಧಿಕ ಭಾವುಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಒಂದು ವೇಳೆ ಅವಶ್ಯಕವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರೂ ವರ್ತಮಾನದ ಜನ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಅದರಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನ ಅತ್ಯಲ್ಪವಾದರೂ ಸಿಗದೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ.

೮.೩. ಚಲನಶೀಲತೆಯೆಂಬ ಅರಣ್ಯರೋದನ ಮತ್ತು ಸ್ಥಗಿತತೆ ಎಂಬ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಶಕ್ತಿ

ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾಗಿ ಚಲನ ಶೀಲವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ನೆಲೆಯನ್ನು ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಇದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಮೂಡಿದ್ದು ಇದರಿಂದಾಗಿಯೆ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಬಿಡುಗಡೆಯ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಕಂಡದ್ದು ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ಬಂಧನದ ಶಕ್ತಿಯೂ ಆಗಿ ಕಾಡುತ್ತದೆ. ಅದರರ್ಥ ಎಲ್ಲ ಕಾಲಕ್ಕೂ ತನ್ನದೆ ಆದ ಸ್ವಯಂ ವೈರುಧ್ಯಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಘರ್ಷಣೆಯೆ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಶಕ್ತಿಗೆ ಎದುರಾಗಿದ್ದ ಆ ಮೂಲಕ ಇತಿಹಾಸದ ಚಕ್ರವನ್ನು ಚಲುಸುವಂತೆ ಮಾಡಿದ ಅಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಶಕ್ತಿ ಬೇರೆ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ತಾನೇ ಒಂದು 'ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಶಕ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾದಾಗ ಅಂಥ ಪರಿವರ್ತಿತ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಶಕ್ತಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಶಕ್ತಿ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥದೊಂದು ಚಲನಶೀಲ ಚರಿತ್ರೆಯ ಕಟ್ಟುವಿಕೆಯನ್ನು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು 'ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವ ಪ್ರತಿಭೆ' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಿರುವುದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚಿಂತಕ, ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿ, ಆದ್ದರಿಂದ ಇತಿಹಾಸಕಾರನ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಪುನಾರಚಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವಿದು.

ಇಂಥ ಪುನಾರಚನೆಯ ಪ್ರಯತ್ನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದು ಭಾರತದ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖರಾದ ಸುರೇಂದ್ರನಾಥ ದಾಸ್‌ಗುಪ್ತ ಅವರ ಚಿಂತನೆಗೆ ಎದುರಾಗುವ ಮೂಲಕ ಎಸ್.ಎನ್. ದಾಸಗುಪ್ತ ಅವರು ಶೈವ ದರ್ಶನಗಳ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಮೀಕ್ಷೆ ಮಾಡುವಾಗ ಕನ್ನಡದ ವಚನ ಚಳುಚಳಿಯ ಬಗ್ಗೆ ತಾಳಿರುವ ನಿಲುವಿಗೆ ವಿರೋಧವನ್ನು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವೀರಶೈವ ದರ್ಶನದ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯಲು ಅವರು ಅಲ್ಲಮನ ವಚನಗಳ ಅಧ್ಯಯನದ ಮೂಲಕ ಪ್ರತಿ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಪುನಾರಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಎಸ್.ಎನ್. ದಾಸ್‌ಗುಪ್ತರ ಉಢಾಫೆಯ ನಿಲುವಿಗೆ (ವಚನ ಚಳುಚಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ) ಕಾರಣವನ್ನು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಸೀಮಿತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡದೆ ಒಟ್ಟಾರೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಬರೆಯುವ ಲೇಖಕರ ಪ್ರಧಾನ ಮಿತಿ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾರೆ:

"೨೦ ನೇ ಶತಮಾನದ ಭಾರತೀಯ ತತ್ವ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಮೀಕ್ಷೆ ಎಂಬ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಬರೆಯುವಾಗ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಒಂದು ಪ್ರಧಾನ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಒತ್ತಡ ಎಂದರೆ ಏಕೀಕೃತ ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನದ್ದು, ಹೀಗಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಭಿನ್ನ ಸ್ವರಗಳನ್ನು ಖಂಡಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಸ್ತಿತ್ವಗಳನ್ನು ಒಂದು ವಿಶಾಲ ಏಕೀಕೃತ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಅಡಗಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಈ ಇಡಿ ಶತಮಾನದ ಪ್ರಮುಖ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಮೀಕ್ಷೆ ಹಾಗೂ ಸಂಗ್ರಹಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನದ ಬಗ್ಗೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಎಲ್ಲ ಮಹತ್ವದ ಚಿಂತಕರಿಗೂ ಈ ಏಕೀಕರಣದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಹಠ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೋ, ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೋ ಕಾಡಿದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದದ ರಾಜಕೀಯ ಅಗತ್ಯ ತತ್ವಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವಾಗಲೂ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ. ಈ ಹಿಂದೆ ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ಸರ್ವದರ್ಶನ ಸಂಗ್ರಹಗಳೋ,ಸಮುಚ್ಚಯ ನಿರ್ಮಾಣವೋ ನಡೆದಾಗ, ಅವುಗಳ ಹಿಂದೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಒತ್ತಡಗಳು ಬೇರೆ. ಅವು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ದಾರ್ಶನಿಕ ಶಾಖೆಗೆ ಸೇರಿದ್ದು, ಅದರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ಸಂಗ್ರಹ ನಡೆಯುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ೨೦ ನೇ ಶತಮಾನದ ಸಂಗ್ರಹ ಕಾರ್ಯದ ವೈಶಿಷ್ಯವೆಲ್ಲಿದೆಯೆಂದರೆ, ಒಂದು ಆಧುನಿಕ ಪಾರದಾರ್ಶನಿಕ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಿದ್ಧಾಂತವಾದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದವು ಒಂದು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಒತ್ತಡವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ್ದರಲ್ಲಿ ಹೀಗಾಗಿ ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳೆಲ್ಲವೂ ತಮ್ಮೆಲ್ಲ ಭಿನ್ನತೆಗಳ ನಡುವೆಯೂ ಒಂದು ವಿರಾಟ್ ಐಕ್ಯತೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿವೆ ಎಂಬ ಆಧುನಿಕ ನಂಬಿಕೆ ತನ್ನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೆ ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಒಂದು ಸಹಜ ಸ್ಥಿತಿ ಎಂಬಂತೆ ಕಾಣ ತೊಡಗಿತು."[೧೩]

೨೦ನೇ ಶತಮಾನದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ರಾಜಕೀಯದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಒತ್ತಡವು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಿರುವ 'ಏಕೀಕೃತ ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನ'ದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿ ಎಸ್.ಎನ್.ದಾಸ್‌ಗುಪ್ತರನ್ನು ಓದಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇಂಥ ಒತ್ತಡಗಳು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದದ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಇರಲಿಲ್ಲವೆ ಎಂದರೆ ಇದ್ದವು. ಆದರೆ ಅವು ದರ್ಶನಗಳ ಮುಖಾಂತರ ನಡೆಸಿದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಮೀಕ್ಷೆಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಅವುಗಳು ಕೂಡ ತನ್ನ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಒಗ್ಗದ ಅನ್ಯಗಳನ್ನು ಬಗ್ಗಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದವು ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಬೇರೆ ದರ್ಶನಗಳು ಇದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆಯಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಿದ್ದರಿಂದ ದರ್ಶನಗಳ ಬಹುಮುಖಿ ಆಯಾಮಗಳು ಉಳಿದೇ ತೀರುತ್ತಿದ್ದವು. ಆದರೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ರಾಜಕೀಯ ಮಾತ್ರ ಇದನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವುದು 'ಏಕೀಕೃತ ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನದ

ಮೂಲಕ ಭಾರತೀಯರಲ್ಲಿ ಐಕ್ಯತೆಯನ್ನು ತರಲು, 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಬಗೆಗೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಗಮನವಿದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಎನ್ನುವುದು ಅನವಶ್ಯಕ ಹಾಗೂ ಹಾನಿಕಾರಕ ಎಂಬ ನಿಲುವು ಅವರದು. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಹಿಂದಾಗಲೇ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಂಥ ನಿಲುವು ಅವರಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದಕ್ಕೆ ಹಲವು ಕಾರಣಗಳಿದ್ದಂತಿವೆ. ಎರಡನೇ ಮಹಾಯುದ್ದದ ನಂತರದ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ 'ರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅಪಾರ ಸಂದೇಹಗಳು ಮೂಡಿದವು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಕೊಲೆ ಹತ್ಯೆ ಹಲ್ಲೆಗಳು ದೇಶ ಭಕ್ತಿಯ ಸಂಕೇತವಾದದ್ದು ಆ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಕಣ್ಣೆದುರು ನಡೆದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿತ್ತು. ಜರ್ಮನಿಯ ನಾಜಿಗಳಿಗೆ ಹಿಟ್ಲರ್ ಹತ್ತಿಸಿದ ಮಂಪರು ಕೂಡ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಬಂದದ್ದು. ಆಧುನಿಕ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಶಕ್ತಿಗಳು ಉಂಟು ಮಾಡದ ಅಪಾರ ಜನಹಾನಿಯನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡಿದ್ದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯೆ. ಯೂರೋಪಿಯನ್ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಂತೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಭಾವನೆಗಳು ಉಂಟು ಮಾಡಿದ ಅನಾಹುತಗಳು ಅಸಂಖ್ಯಾತ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ವಿನಾಶಕಾರಿ ಮುಖದ ಅರಿವು ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರನ್ನು ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಎಚ್ಚರ ವಹಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ.

ಹಾಗೆಯೆ ೨೦ನೇ ಶತಮಾನದ ಅಂದರೆ ಆಧುನಿಕ ಯುಗದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಉದಿಸಿದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯೆಂಬ ಭ್ರೂಣ 'ಒಂದು ಭಾಷೆ, ಒಂದು ಧರ್ಮ, ಒಂದು ಜನಾಂಗ, ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನುವ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ವಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೀಗಿರಬೇಕಾದ್ದು ಅನಿವಾರ್ಯ ಎಂಬ ನಿಲುವಿದೆ. ಆದರೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಇಂಥ ಯಾವ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿಯೂ ಭಾರತವನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರ ಎಂದು ಕರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ವೈವಿಧ್ಯತೆಯಲ್ಲಿ ಏಕತೆ ಎಂಬ ಮಾತು ಕ್ಲೀಷೆಯೆನಿಸುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಅದು ಇಲ್ಲಿನ ವಾಸ್ತವ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ 'ಏಕರೂಪತೆಗಳು' ಕೆಲಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ ಕಂಡು ಬರುವುದು 'ಯುರೋಪಿಯನ್ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಭಾರತವನ್ನು ಇಂಥ ಏಕರೂಪತೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ರಾಷ್ಟ್ರ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಬಗ್ಗೆ ಸಂದೇಹ ಮೂಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಹೀಗೆ ಬಹುಮುಖಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಭಾಷೆಗಳಿರುವ ಸಮಾಜವನ್ನು 'ಪಶ್ಚಿಮ ಕೇಂದ್ರಿತ ಅರ್ಥದ ರಾಷ್ಟ್ರ'ವಾಗಿ ಎರಕ ಹೊಯ್ಯುವ ಕನಸು ಭಾರತೀಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿಗಳದ್ದು. ಅವರ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೇ ಸ್ವದೇಶಿಯ ಅಭಿಮಾನ ವ್ಯಕ್ತವಾದರೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಹಂಬಲ ಮಾತ್ರ ಶುದ್ಧ ವಿದೇಶಿಯವಾದದ್ದು. ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣ ಅಡಿಗರ ಕವನದ ಸಾಲು ಇಂಥ ಸಂದಿಗ್ಧತೆಯನ್ನು ಬಹಳ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. 'ವಾದ ಪರದೇಶಿ ಅನುವಾದ ಮಾತ್ರ ಶುದ್ದ ಸ್ವದೇಶಿ'.

ಇಂಥ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕ ಆಧುನಿಕ ಚಿಂತಕರು ಭಾರತದ ಬಹುಮುಖಿ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಏಕಮುಖಿಯಾಗಿಸುವ, ವಿರಾಟ್ ಐಕ್ಯತೆಯ ಭಾಗವಾಗಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಸಿದರು. ಇಂಥ ಪ್ರಯತ್ನದ ಭಾಗವಾಗಿ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಪುನಾರಚಿಸಲಾಯಿತು. 'ಗತದ ಸ್ಮೃತಿಯನ್ನು ಹೆಕ್ಕಿ ವೈಭವವನ್ನು ಮೆರೆಸಿದ್ದಾಯಿತು. ಎಲ್ಲಿ ಸಂಘರ್ಷವಿತ್ತೋ ಅದನ್ನು ಸಾಮರಸ್ಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲಾಯಿತು. ಇಂಥ ಸಾಮರಸ್ಯ ಇರಬಾರದೆನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಈ ಅಧ್ಯಯನದ್ದಲ್ಲ ಬದಲಾಗಿ ಇರುವ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಇಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಹೇಗೆ ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೋ ಹಾಗೆ ಇರುವ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸುವುದು ಕೂಡ

ಸರಿಯಾದ ವಿಧಾನವಲ್ಲ. ಇಂಥ ಬೌದ್ಧಿಕ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಇಲ್ಲಿರುವ ಬಹುಮುಖಿ ಪರಂಪರೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವಕ್ಕೆ ಮಾನ್ಯತೆ ನೀಡಿ ಉಳಿದವುಗಳನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸುವುದರಿಂದ 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಪುನಾರಚನೆಯ ಸಂಗ್ರಹಗಳನ್ನು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಅನುಮಾನಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಇಂಥ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದಲೆ ಎಸ್.ಎನ್.ದಾಸ್‌ಗುಪ್ತರ ಚಿಂತನಾ ಕ್ರಮದ ಬಗ್ಗೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರಿಗೆ ಅಪಾರವಾದ ಅಸಹನೆಯಿದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಮಂಪರಿನ ಪ್ರತಿರೋಧದ ಜೊತೆಗೆ ಈ ಅಸಹನೆಗೆ ಕನ್ನಡಭಾಷಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯು ಕಾರಣವಾಗಿರುವಂತಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಇರಬಹುದಾದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವೊಂದನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯೆ ಸೂಚಿಸಬಹುದು. ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಎನ್ನುವುದರ ಅರ್ಥ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಗಳ ನಿರ್ನಾಮವೆಂದು ಆದರೆ ಕನ್ನಡದ ಚಿಂತಕರು ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗುವುದರ ಮೂಲಕವೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಬೇಕೆನ್ನುವ ಮಾದರಿಯವರು. ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಕವಿತೆಯಸಾಲು 'ಜಯ ಭಾರತ ಜನನಿಯ ತನುಜಾತೆ ಜಯ ಹೇ ಕರ್ನಾಟಕ ಮಾತೆ' ಎನ್ನುವುದು ಧ್ವನಿಸುವುದು ಇದನ್ನೆ. ಕನ್ನಡವೆನ್ನುವ ಚಹರೆ ಪಟ್ಟಿಯ ಮುಖಾಂತರವೆ ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾಗುವ, ಕನ್ನಡದ ಕಿರಣ ಕೇಂದ್ರದ ಗಾಜಿನ ಮೂಲಕವೆ ಭಾರತೀಯವಾಗಬೇಕೆನ್ನುವ ಚಿಂತನೆ ಇಲ್ಲಿಯದು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಕನ್ನಡ ನೆಲದ ಬಂಡಾಯದ ಮೊದಲ ವಿಶಿಷ್ಟ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಾದ ವಚನ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು 'ಅಪವ್ಯಾಖ್ಯಾನ' ಮಾಡಿದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತಾವಾದಿ ಚಿಂತನೆಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ಮೂಲಕವೇ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳುವ ಕನ್ನಡ ಪರಂಪರೆಯ ವಿವೇಕ ಎಂದು ಓದಿಕೊಳ್ಳಲು ಅವಕಾಶವಿದ್ದಂತಿದೆ.

ಹಿಂದಿನ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಎಸ್.ಎನ್. ದಾಸ್‌ಗುಪ್ತರ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ರಾಜಕೀಯ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಒತ್ತಡಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರಿಗೆ ಸಹಮತ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇಂಥ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕತೆಯ ಒತ್ತಡ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಒರೆಸಿ ಹಾಕುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಅವರ ನಿಲುವು. ಹೀಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ನಾಶಪಡಿಸುವ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದ ಬಹುಪಾಲು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವುದು ಹಿಂದೂ ಮತೀಯವಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ಎಂಬುದು ಕೂಡ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ ಅಂಶ. ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರಿಗೆ 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ತಿರಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಈ ಅಂಶ ಕೂಡ ಕಾರಣವಾಗಿರುವಂತಿದೆ. ಆಶ್ಚರ್ಯದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಯಾವ ಎಸ್.ಎನ್. ದಾಸ್‌ಗುಪ್ತರ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಇಂಥ ಮಿತಿಯನ್ನು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಅಸಹನೆಯಿಂದ ನೋಡುತ್ತಾರೋ ಇದೇ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಹಿಂದೂ ಮತೀಯ ಚಿಂತನಾ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವವರು ಗೌರವದಿಂದ ನೋಡುತ್ತಾರೆ. ಏಕೆಂದರೆ ವೈದಿಕ ಅವೈದಿಕ ಧಾರೆಗಳ ಸರ್ವಸ್ವವನ್ನು ಭಾರತೀಯತೆಯ ಸೂತ್ರಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿಯೇ ಜೋಡಿಸುವ ಹಠ ಹಿಂದೂ ಮತೀಯವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಇಂಥ ಸೈದ್ಧಾಮತಿಕ ಹಠಕ್ಕೆ ದಾಸ್‌ಗುಪ್ತರ ಚಿಂತನೆ ನೆರವನ್ನೀಯುವುದರಿಂದ ಅವರನ್ನು ಗೌರವದಿಂದಲೇ ಅವರು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂಥ ಮತೀಯವಾದ ಬಯಸುವ ಏಕರೂಪತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿರೋಧಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನಾಗಿ ಕೂಡ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಇಂಥ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಕನ್ನಡ ಚಳುವಳಿಯ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯ ವಿಶಾಲ ಹಾಸಿನಲ್ಲಿ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸುವಾಗ ಅವನ್ನು ದೇಶ ಕಾಲ ಬದ್ಧವಾಗಿ ಮಂಡಿಸದೆ , ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾಲದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ವಿಶಾಲವಾದ 'ಋಜಂಡುಣುಭಿಚಿಟ, ಠಿಜಿಭಿಜ' ನ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಂಸ್ಕೃತದ ಕನ್ನಡಿಯ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ ಕನ್ನಡದ ಚಳುವಳಿ ಎನ್ನುವ ದಾಸ್‌ಗುಪ್ತರಿಗೆ ಪ್ರತಿರೋಧ ತೋರಿಸುವಾಗ ಇಂಥ ಪರಿವರ್ತನೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದಂತಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಕನ್ನಡದ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತದ ಗಾಜಿನ ಮುಖಾಂತರ ನೋಡುವ ಪರಿಕ್ರಮವನ್ನು ಕೂಡ ಅವರು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಕೊಡುವ ಕಾರಣ ಗಮನಾರ್ಹ:

"ದಾಸ್‌ಗುಪ್ತರ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಮೂಲ ಇರುವುದು ವೀರಶೈವ ದರ್ಶನದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಂಸ್ಕೃತ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಮೂಲವನ್ನಾಗಿ ಬಳಸಿದ್ದರಲ್ಲಿ. ಕನ್ನಡ ಕ್ರಾಂತಿಯು ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಭಾಷಾಂತರವಾದಾಗ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಪರಿವರ್ತನೆಯೊಂದು ಸಂಭವಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ದಾರ್ಶನಿಕ ಕ್ರಾಂತಿಗಳು ಅನೇಕ ವೇಳೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಭಾಷೆಯ ಜಾಯಮಾನಕ್ಕೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ವೀರಶೈವ ದರ್ಶನ ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಎಲ್ಲ ದಂಗೆಗಳೂ , ಭಿನ್ನಗಳೂ ಮೂಲ ಮಾತೃಕೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಸಮೀಕರಣಕ್ಕೆ ಹಂಬಲಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಸತ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಅಂಶವನ್ನು ನೋಡಬೇಕು. ಅಂದರೆ, ವೀರಶೈವ ದರ್ಶನದ ಅಂತಿಮ ಸಮರ್ಥನೆ ವಿಶಾಲಸ್ತರದ ಶೈವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಆಗಬೇಕು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಒರಟಾಗಿ, ರೂಕ್ಷವಾಗಿ, ಕಹಿಯಾಗಿ, ಕಠೋರವಾಗಿ ಕಂಡದ್ದು ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಬಂದಾಗ ಆ ಎಲ್ಲಾ ಗುಣಗಳೂ ಮಾಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಇದೇ ದೇಶೀ ಭಾಷಾಂತರದ ಬಹುಜನ ಪರಿಭಾಷೆ ಮಹಾಜನ ಪರಿಭಾಷೆಯಾದಾಗ ಸಂಭವಿಸುವ ಅಪಾಯ."[೧೪]

ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಮಹತ್ವದ ಅಂಶವೊಂದನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಇದು ಸರಿಯಾದ ಸಂದರ್ಭ. ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿರುವ ಕಾವ್ಯ , ದರ್ಶನ ಮುಂತಾದವುಗಳ ಅರ್ಥ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದು ಆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೆ ಹಾಗಾಗಿ ಅಂಥ ಕಾವ್ಯ ದರ್ಶನಗಳು ಸ್ಥಳೀಯವಾದ ನೀರು ಆಹಾರಗಳು ಆ ನೆಲದ ಗುಣವನ್ನು ಪಡೆಯುವಂತೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪಠ್ಯಗಳು ಕೂಡ ಇಂಥವುಗಳನ್ನು ಭಾಷಾಂತರಿಸಲು ಹೋದರೆ ಅವು ಅರ್ಥಾಂತರಕ್ಕೂ ಒಳಗಾಗುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವ ನಿಲುವು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರದು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ 'ಮಹಾಜನ' ಭಾಷೆಯೊಂದರ ಮೂಲಕ 'ಬಹುಜನ' ಭಾಷೆಯ ಧಾರ್ಮಿಕ ದಂಗೆಯೊಂದನ್ನು ನೋಡುವ ದಾಸ್‌ಗುಪ್ತರ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನವನ್ನು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ರೀತಿಯಾಗಿ ನೋಡುವ ಕ್ರಮ ಬಾಹ್ಯ ಸಾಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸುತ್ತದೆಯೆ ಹೊರತು, ಅಂತರಂಗದ ವಿದ್ರೋಹಿ ನಾವೀನ್ಯತೆಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ನಿಲುವು ಅವರದು. ಆದರೆ ಹಿಂದೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಸಂದಿಗ್ಧತೆಯೊಂದನ್ನು ಕೂಡ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಎಲ್ಲ ದಂಗೆಗಳೂ ಭಿನ್ನಗಳೂ ಮೂಲಮಾತೃಕೆಯಿಂದ ದಾರ್ಶನಿಕ ದಂಗೆಗಳು ಮೂಡುವುದು ಮೂಲ ಮಾತೃಕೆಯ ಶಿಥಿಲತೆಯ

ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಎಂಬುದು ಸರ್ವವಿಧಿತ. ಹೀಗೆ ಹುಟ್ಟಿದ ದಂಗೆ ಮತ್ತೆ ಮೂಲ ಮಾತೃಕೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಸೇರಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಅಂಥ ದಾರ್ಶನಿಕ ದಂಗೆಯ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ವೈದಿಕ ದರ್ಶನದ ಶಿಥಿಲತೆಯಿಂದಲೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ ದರ್ಶನಗಳು ಇಂದಿಗೂ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಆಚರಣೆಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುದು ತಿಳಿಯದ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೆ ಮಹಿಮಾ ಪಂಥದಂತಹ ಚಳುವಳಿಗಳು ಕೂಡ ಶಿಥಿಲತೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಹುಟ್ಟಿದವುಗಳು. ಇಂಥ ದರ್ಶನಗಳು ಮೂಲ ಮಾತೃಕೆಯೊಂದಿಗೆ ಹೊಂದಿದ ಸಂಬಂಧ ಸಂಘರ್ಷದ್ದು. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರಿಗೆ ಇಂಥ ಸಂಘರ್ಷಾತ್ಮಕ ಸತ್ಯಗಳ ಕಡೆಗೆ ಎಂದಿಗೂ ಗಮನವಿದೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಅವರು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ದಂಗೆಗಳು ಮೂಲ ಮಾತೃಕೆಯೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರಣಕ್ಕೆ ಹಂಬಲಿಸುತ್ತವೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಇದರರ್ಥ ದಾರ್ಶನಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖತೆಯಿದೆ. ಆದರೆ ಮೂಲ ಮಾತೃಕೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದರೂ ಅವು ಸಮೀಕರಣಕ್ಕೆ ಹಂಬಲಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಕಡೆ ಬಹು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಏಕೆಂದರೆ ಮತೀಯವಾದಿಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವುದು ಕೂಡ ಭಿನ್ನತೆಗಳಿವೆ ಆದರೆ ಅವು ವಿರಾಟ್ ಐಕ್ಯತೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿವೆಯೆಂದೆ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಇಂಥ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಒತ್ತಡಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರಿದರೂ ಕೂಡ ಹಲವು ವೇಳೆ ಅಂಥ ಬಲೆಯಲ್ಲಿ ತಾವೇ ಸಿಲುಕಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಮೇಲಿನ ಸಂದಿಗ್ಧತೆಯಿಂದ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಇದರರ್ಥ ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಸಮೀಕರಣದ ಪ್ರಯತ್ನವೆ ಇಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ ಆಚಾರ್ಯತ್ರಯರ ದಾರ್ಶನಿಕ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಸಮೀಕರಣದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಇವೆ. ಆದರೆ ಆಚಾರ್ಯತ್ರಯರುಗಳ ದರ್ಶನ ಮಾತ್ರ ಭಾರತೀಯ ದರ್ಶನವಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಮೂಲ ಮಾತೃಕೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಸಮೀಕರಣದ ಹಂಬಲವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯೀಕರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಈ ರೀತಿ ಸಾಮಾನ್ಯೀಕರಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಅವರು ಸ್ವೀಕರಿಸಿರುವ 'ಭಾರತೀಯ' ಎನ್ನುವ ಚೌಕಟ್ಟು ಅಥವಾ ವಿಮರ್ಶಕರಾದ ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆಯವರ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಪ್ಯಾನ್ ಇಂಡಿಯನ್ ಚೌಕಟ್ಟು ದೇಸಿ ಭಿನ್ನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರಿಗೆ ಅಪಾರವಾದ ಒಲವಿದೆ. ಆದರೆ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಅವರು ಅವಲಂಬಿಸಿರುವ ಚೌಕಟ್ಟು ಅಂಥ ಒಲವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತದೆ.

ವೀರಶೈವ ಚಳುವಳಿಯ ಬಗೆಗೆ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಸಮೀಕರಣದ ಹಂಬಲ ಅನ್ವಯಿಸುವಂತಿದೆ. ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೆ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ತಂತ್ರಾಲೋಕ' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಠುರ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ವಿಭಿನ್ನ ಶೈವ ಧಾರೆಗಳನ್ನು ಅಭಿನವಗುಪ್ತನ ಮಾನ್ಯತೆಯ ಘಟಕಗಳಾಗಿಸಿದ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಅಭಿನಗುಪ್ತನ ಇಂಥ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು 'ಸಂಕಲಾನಾನುಸಂಧಾನ' ಎಂದು ಪರಿಕಲ್ಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ವೈದಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಂದಿಗೆ 'ಸಂಪ್ರದಾಯ ಬಾಹಿರವಾಗಿದ್ದ ಶೈವ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಅಭಿನವಗುಪ್ತ ಬೆಸೆದಂತೆ ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಗಳು ಶೈವ ದಾರ್ಶನಿಕ ಧಾರೆಯೊಂದಿಗೆ 'ವೀರಶೈವ ದರ್ಶನವನ್ನು ಬೆಸೆದವು ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರದು.

"ಈ ಸಂಕಲಾನುಸಂಧಾನದ ಮಾರ್ಗವನ್ನೆ ಕನ್ನಡದ ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಗಳು ಅನುಸರಿಸಿವೆ ಎಂಬ ಅಂಶ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ. ಪ್ರಭುವಿನ ವಿದ್ರೋಹವನ್ನು, ನಾವೀನ್ಯತೆಯನ್ನು ಮೂಲ ಮಾತೃಕೆಯ ಸಾಮಾನ್ಯತೆಯೊಂದಿಗೆ ಸಮೀಕರೀಸುವುದೆ ಅವುಗಳ ಉದ್ದೇಶ. ವಿಶೇಷ ಸಂಗತಿ ಎಂದರೆ, ಈ ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಗಳ ಯುಗಕ್ಕಾಗಲೆ ಸ್ವತಃವೀರಶೈವ ಚಳುವಳಿಯೇ ಒಂದು ಮೂಲ ಮಾತೃಕೆಯ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ತಿರುಗಿತ್ತು. ಅಂದರೆ ಈಗಾಗಲೇ ಶೈವ ಪರಂಪರೆ ಕನ್ನಡಿಗಳ ಕೋಣೆಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗ ತೊಡಗಿತ್ತು. ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದ ವೀರಶೈವ ಪರಂಪರೆಗಳ ಮೂಲಮಾತೃಕೆಯ ಜತೆಗೆ ಸಂಕಲಾನುಸಂಧಾನ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ ತನ್ನ ವಿಶಿಷ್ಟ ದಂಗೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಅದೇ ಒಂದು ಮೂಲ ಮಾತೃಕೆಯಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿತು."[೧೫]

ವಚನ ಚಳುಚಳಿಯನ್ನು ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಲದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಅದನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದ 'ಮಹತ್ವದ ಬಂಡಾಯದ ಘಟನೆಯೆಂದು ವರ್ಣಿಸುವುದು ಒಂದು ರೀತಿ. ಇಂಥ ಮಹತ್ವದ ಚಳವಳಿ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಂಸ್ಥೆಯಾದ ಮೇಲೆ ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರೀ ನಾವೀನ್ಯತೆಯನ್ನು ಮಸುಕಾಗಿಸಿಕೊಂಡದ್ದನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿ. ಮೊದಲಿನ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು 'ಸ್ಥಗಿತವಾಗಿ' ನೋಡುವ ವಿಧಾನವಾದರೆ ಎರಡನೇ ವಿಧಾನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಚಲನ ಶೀಲವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಮಾದರಿ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಚಲನ ಶೀಲವಾಗಿ ನೋಡುವ ವಿಧಾನ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ವಿಧಾನವಾಗಿದೆ. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಚಳವಳಿಯನ್ನು ಮಹತ್ವಾದ್ದಾಗಿ ಗುರುತಿಸುವಾಗ ಅದರ ವಿದ್ರೋಹಿ ನಾವೀನ್ಯತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಅದು ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಯ ಕಾಲಕ್ಕೆ ತಾನೇ ಒಂದು ಮೂಲ ಮಾತೃಕೆಯಾಗಿದ್ದನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿಯೇ ಅವರ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಗಾಢ ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಶೋಧಿಸುತ್ತಾರೆ. ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಯನ್ನು ಇಂಥ ಗಾಢ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಮಹತ್ವದ ದಾಖಲೆಯಾಗಿ ಅವರು ಓದಲು ಬಯಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ "ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ೧೨ ನೇ ಶತಮಾನದ ಆದಿಯುಗದ ಮುಕ್ತತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಆರ್ತತೆಯಿದೆ." ಹಾಗೆಯೆ "ಅದು ಸಾಂಸ್ಥಿಕವಾಗಿ ಏಕರೂಪಿಯಾಗಿರಬೇಕಾದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕುಲಾಚಾರದ ಸಮಯದೊಳಗೆ ನೆಲೆಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಸಂಕಲ್ಪದಿಂದ ನಿಯಂತ್ರಿತವಾಗಿದೆ." ಇಂಥ ಒತ್ತಡಗಳ ಘರ್ಷಣೆಯಲ್ಲಿ 'ಕಾಲದ ಕಟ್ಟಳೆಗೆ ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮ ಶರಣಾಯಿತು ಎನ್ನುವ ನಿಲುವಿಗೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಬರುತ್ತಾರೆ.

ಇಂಥ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ್ದು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಸ್ಪರ್ಶ ಎಂಬುದು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ನಿಲುವು. ಪ್ರೌಢದೇವರಾಯನ ಕಾಲ ಇಂಥ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ವೀರಶೈವಕ್ಕೆ ಒದಗಿಸಿತು ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರಲ್ಲಿದೆ. ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಯ ಅದರಲ್ಲೂ ಶಿವಗಣಪ್ರಸಾದಿ ಮಹಾದೇವಯ್ಯನ ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ರೋಚಕ ಮುಖಾಮುಖಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜರ ನಿಲುವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಸ್ಪರ್ಶ, ಚರಿತ್ರೆಯ ಸ್ಪರ್ಶ ಇಂಥ ಸಾಂಸ್ಥೀಕರಣಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು ಎಂಬ ಅವರ ನಿಲುವನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವದ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಶಕ್ತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಅವರು ಹಲವು ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಅಧಿಕಾರವೆನ್ನುವ ಬಯಲಿನಲ್ಲಿ ಅಡಗಿಕೊಳ್ಳುವ ಬಿಲಗಳು ಇರುತ್ತವೆ ಎಂಬ ನಿಲುವು ಅವರದ್ದು. ಆಧ್ಯಾತ್ಮ, ಕಾವ್ಯ, ಕಲೆಗಳು ಇಂಥ ಬಿಲಗಳು ಎಂಬುದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತಕನಾದ ಫ್ರಾಂಜ್ ಫ್ಯಾನನ್ ಚಿಂತನೆಗೆ ಇಂಥ ಬಿಲಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಗಮನವಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಎತ್ತುವ ತಕರಾರು. ಆದರೆ ಸಾಂಸ್ಥಿಕವಾಗದೆ ಯಾವುದೇ ಧರ್ಮ ಉಳಿಯಲಾರದು. ಅದಕ್ಕೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸ್ಪರ್ಶ ಅರ್ಥಾತ್ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಸ್ಪರ್ಶವಾಗಲೇಬೇಕು ಎಂಬ ನಿಲುವನ್ನು ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಅಂಶವನ್ನು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆ ಗಮನಿಸಿದಂತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಭುತ್ವದ ಸ್ಪರ್ಶ ವೀರಶೈವವನ್ನು ಪರಿವರ್ತಿಸಿತೋ ? ಅಥವಾ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಮಾನ್ಯೀಕರಣಕ್ಕಾಗಿ ವೀರಶೈವ ಪರಿವರ್ತಿತವಾಯಿತೋ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಅವರು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಸತ್ಯ ಇವೆರೆಡರ ನಡುವೆ ಇದ್ದಂತಿದೆ. ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರಿಗೆ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಸ್ಪರ್ಶವೇ ವೀರಶೈವದ ವಿರಾಟ್ ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿದ್ದಂತಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಇದನ್ನು ವಿರಾಟ್ ಪರಿವರ್ತನೆ ಎಂದು ಕರೆದ ಬಗೆಗೆ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನೆತ್ತಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಸಮಯಾಚಾರಕ್ಕೆ ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಜಯವಾಯಿತು ಎನ್ನುವುದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಇಂಥ ಸಮಯಾಚಾರದ ಹಿಡಿತಕ್ಕೆ ಸಿಗದೆ ವೀರಶೈವ ಚಳುವಳಿಯ ಮೂಲ ಮುಕ್ತತೆಯ ಕಡೆಗೆ ಮುಖ ಮಾಡಿದ ಹಲವು ಗುರು ಪರಂಪರೆ, ಅವಧೂತ ಪರಂಪರೆಗಳು ಜೀವಂತವಾಗಿ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿದ್ದವು. ಕೋಡೆ ಕಲ್ಲಿನ ಪರಂಪರೆ ಅಂಥವುಗಳಲ್ಲೊಂದು. 'ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆ ಯಾವ ಲೋಕಗಳನ್ನು ವಿಸರ್ಜಿಸಿತ್ತೋ ಅಂಥ ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ಬಂದವನು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಎಂದು ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ವಿಸರ್ಜಿತ ಲೋಕಗಳಿಂದ ಬಂದ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮಾದಪ್ಪ, ಕೊಡೇಕಲ್ಲಿನಿಂದ ತಮ್ಮ ಪ್ರಯಾಣ ಆರಂಭಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಇದರರ್ಥವಿಷ್ಟೆ ಇಂಥ ವಿಸರ್ಜಿತ ಲೋಕಗಳು ತಮ್ಮದೆ ಆದ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಪ್ರಪಂಚಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿವೆ. ಇಂಥ ಪ್ರಂಪಚಗಳ ಅರಿವು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರಿಗಿಲ್ಲವಷ್ಟೆ. ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನಲ್ಲಿಯೆ ಸಾಂಸ್ಥೀಕರಣದ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಸಿಗದ ಹಲವು ಭಿನ್ನಧಾರೆಗಳು ವೀರಶೈವದಲ್ಲಿದ್ದವು. ಇಂಥ ಭಿನ್ನಧಾರೆಗಳ ಪರಂಪರೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರಿಗೆ ಗಮನವಿಲ್ಲದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೆ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಸ್ಪರ್ಶದಿಂದ ವೀರಶೈವ ಸಮಗ್ರಪಲ್ಲಟಕ್ಕೆ, ವಿರಾಟ್ ಪರಿವರ್ತನೆಗೆ ಒಳಗಾಯಿತು ಎಂಬ ನಿಲುವು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವದ ಸ್ಪರ್ಶಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗದೆ ಅಥವಾ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಹಂಗಿನರಮನೆಗಿಂತ ವಿಂಗಡದ ಗುಡಿಯಲ್ಲಿ ಬದುಕಿದ ಪರಂಪರೆಗಳು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿದ್ದವು. ಇದು ಇಲ್ಲಿನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದರೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯೀಕರಿಸುವುದು ಬಹುಮುಖಿ ಆಯಾಮಗಳನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ.

ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಪ್ರಭುತ್ವದ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಹಸ್ತದ ಸ್ಪರ್ಶಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದದ್ದು ಮಾತ್ರ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಉಳಿಯಬಲ್ಲದು ಎನ್ನುವ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ನಿಲುವೇ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹ. ಪ್ರಭುತ್ವದ ನಿರ್ಣಾಯಕ ಹಸ್ತದ ಆಚೆಗೂ ಇರುವ ಹಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತವೆ, ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಪ್ರಭುತ್ವದ ಇತಿಹಾಸದ ಅಯಸ್ಕಾಂತದ ಪರಿಧಿಯ ಆಚೆಗೂ ಇರುವ ಜನಸಮುದಾಯದ ಇತಿಹಾಸದ ಕಲ್ಪನೆ ಇದ್ದವರು ಇಂಥ ಸಾಮಾನ್ಯೀಕೃತ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಮಾಡಲಾರರು. ಕರ್ನಾಟಕದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಒಮ್ಮೆ

ಸಿಂಹಾವಲೋಕನ ಮಾಡಿದರೆ ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಬಗೆಗಿನ ಬರವಣಿಗೆ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಇತಿಹಾಸಲೇಖ ೧೯ನೇ ಶತಮಾನದ ವರ್ತಮಾನದ ಒತ್ತಡದಿಂದ ಮೂಡಿದ್ದು. ಇಡಿ ನಾಡು ಹರಿದು ಹಂಚಿ ಹೋಗಿದ್ದ ಸ್ಥಿತಿಯೆ 'ಮರೆತು ಹೋದ ಮಹಾ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಸ್ಮೃತಿ ಪಟಲದಲ್ಲಿ ಪುನ: ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡಿದೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಏಕೀಕರಣದ ಮಹತ್ವದ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಗತಕಾಲದ ರೂಪಕವೆ ವಿಜಯನಗರವೆಂಬಂತೆ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿದೆ. ವಿ. ಸೀತಾರಾಮಯ್ಯನವರ 'ಪಂಪಾಯಾತ್ರೆ' ಎನ್ನುವ ಪ್ರವಾಸ ಕಥನವಾಗಲಿ, ಆಲೂರ ವೆಂಕಟರಾಯರ 'ಕರ್ನಾಟಕದ ಗತ ವೈಭವ' ಎನ್ನು ಕೃತಿಯನ್ನಾಗಲಿ ನೋಡಿದರೆ ಇಂಥ ಸತ್ಯದ ಅರಿವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿನಿತ್ಯವು ಸಾಲಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಹತ್ಯೆ-ಆತ್ಮಹತ್ಯೆಗಳ ಸರಣಿಗಳು ಹುಟ್ಟಿಸಲಾರದ ಧಾವಂತವನ್ನು ಕೆಲವು ಚಿಂತಕರಿಗೆ ಇಂದಿಗೂ ಹಂಪಿಯ ಒಂದು ಶಿಲ್ಪದ ಮೇಲಾದ ವಿರೂಪತೆ ಹುಟ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುತ್ವದ ಮಹತ್ವದ ನಿರ್ಮಾಣದ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವು ಚಿಂತಕರಿಗೆ ಇಂದಿಗೂ ಇರುವ ಮನೋಭಾವವಿದು. ಆದರೆ ಇಂಥ ಮಹತ್ವದ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಜನಪದದಲ್ಲಿ ಇರಬಹುದಾದ ನೆನಪುಗಳನ್ನು ಕೆದಕುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಚಿಂತಕ ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆಯವರು ಮಾಡಿದಾಗ ಸಿಕ್ಕ ಉತ್ತರ ಜನಪದರ ಇತಿಹಾಸದ ಬೇರೊಂದು ಮುಖವನ್ನೇ ಅನಾವರಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಇತಿಹಾಸಕಾರ ರಾಜರಾಮಹೆಗಡೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ:

"ನಾವು ಇಂದು ಯಾವ ರೀತಿಯ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದ್ದೇವೆಂದರೆ ವಿಜಯನಗರದ ಪತನವು ಹಿಂದೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹಾಗೂ ಕರ್ನಾಟಕದ ಒಂದು ಕಹಿ ನೆನಪಾಗಿ ಉಳಿದಿವೆ ಎಂಬಂತೇ ಅದು ಇದೆ. ಅದು ನಮ್ಮ ಕಹಿ ನೆನಪಾಗಿದೆ ಎಂಬುದಂತೂ ನಿಜ. ಆದರೆ ನಾವು ನಾನೂರು ವರ್ಷಗಳ ನಂತರ ಇರುವವರು ಆಗ ಇದ್ದ ಜನರಿಗೆ ಏನೆನ್ನಿಸಿತು ಎಂಬುದೇ ನಮ್ಮ ಕಹಿಗೆ ಕಾರಣವಾದರೆ, ಆಗಿನ ಜನರಿಗೆ ವಿಜಯನಗರದ ಪತನವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಯಾವ ರೀತಿ ತಟ್ಟಿತು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಏಳುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ವರ್ತಮಾನದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ಮರೆಯಲಾಗದ ಈ ಕಹಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಉಳಿದ ಜನರಿಗೂ ಹಾಗೇ ಆಗಿದ್ದರೆ ಅವರು ಅದನ್ನು ಹೇಗೆ ನೆನಪಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬ ಪರಿಶೀಲನೆಯೂ ಅಗತ್ಯ. ಕೆಲ ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಹಂಪಿ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆಯವರು ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದದಲ್ಲಿ ವಿಜಯನಗರ ಕುರಿತು ಏನು ಸ್ಮೃತಿ ಉಳಿದು ಬಂದಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವ ಸಲುವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಕೈಗೊಂಡರು. ಆಶ್ಚರ್ಯವೆಂದರೆ ಈ ಜನರ ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಜಯನಗರದ ರಾಜರಾಗಲಿ, ಅದರ ಪತನವಾಗಲೀ ಉಳಿದು ಬಂದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಅರೆ-ಪೌರಾಣಿಕ ವೀರನಾದ 'ಕುಮಾರರಾಮ' ಉಳಿದು ಬಂದಿದ್ದಾನೆ. ಅಂದರೆ ವಿಭಿನ್ನ ಸಮೂಹಗಳಿಗೆ ಅವು ಪುನರುತ್ಪಾದಿಸಬೇಕಾದ ಗತಕಾಲಗಳೇ ಬೇರೆ ಇದ್ದವು. ಅದನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸುವ ರೀತಿ ಕೂಡ ಬೇರೆ ಇತ್ತು. ವಿಜಯನಗರ ರಾಜರ ಕುರಿತು ನೆನಪಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಸಮೂಹಗಳೇ ಇರಲಿಲ್ಲವೆ, ಎಂದರೆ ಅವು ಸಾಮಾನ್ಯ ಪ್ರಜಾ ಸಮೂಹಗಳಂತೂ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಂತೂ ಸ್ಪಷ್ಟ."[೧೬]

ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶಗಳಿವೆ ಮೇಲಿನ ಉಲ್ಲೇಖದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜನ ಸಮುದಾಯವು 'ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟಿರುವ' ಸಂಗತಿಗಳು ಬೇರೆಯೇ ಇವೆ ಮತ್ತು ಅವು ಪುನರುತ್ಪಾದಿಸಬೇಕಾದ ಗತಕಾಲಗಳು ಬೇರೆಯೆ ಇವೆ. ಈ ಮಾತುಗಳ ಹಿನ್ನಲೆಯಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ 'ವಿಸ್ಮೃತಿ ಮತ್ತು ವಿಮುಖತೆ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ವಿಸ್ತೃತತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನೆತ್ತಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಅಂದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು

ಸಮುದಾಯವು ತನ್ನದೆ ಆದ ಸ್ಮೃತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ 'ವಿಸ್ಮೃತಿ' ಆವರಿಸಿರುವುದು ಯಾರಿಗೆ ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. 'ಪ್ರಭುತ್ವ'ಗಳಿಗೆ ಇಂಥ ವಿಸ್ಮೃತಿ ಆವರಿಸಿತ್ತು ಎನ್ನುವ ನಿಲುವು ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರಲ್ಲಿದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ಇಂಥ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ವಿಸ್ಮೃತಿ ಎನ್ನುವ ದೊಡ್ಡ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಾದರೂ ಏನು? ಅಲ್ಲದೆ ವಿಮುಖತೆ ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬರಿಯ 'ತಾತ್ವಿಕ ವಿಮುಖತೆ' ಎಂದಷ್ಟೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜೊತೆಗೆ ಯಾವುದು ತಾತ್ವಿಕ ವಿಮುಖತೆಗೆ ಪಕ್ಕಾಗಿತ್ತೋ ಅದು ಜನ ಸಾಮಾನ್ಯರ ನಡುವೆ ಬೆರೆತು ಅವರ ಜೀವನ ವಿಧಾನವಾಗಿತ್ತು ಎನ್ನುವ ನಿಲುವು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರದು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ 'ವಿಸ್ಮೃತಿ ಮತ್ತು ವಿಮುಖತೆ'ಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳೆ ಸೀಮಿತವಾದವುಗಳಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಬೆರೆತು ಹೋಗಿರುವುದನ್ನು ಪ್ರಭುತ್ವ ಮಾತ್ರ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದಾದರೆ, ಬೌದ್ಧಿಕ ವಲಯದ ವಿಮುಖತೆ ಇಂಥ ಸಂಗತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ,'ವಿಸ್ಮೃತಿ' ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಎಂಬುದು ಕೇವಲ 'ಬೌದ್ಧಿಕ ವಲಯದ ಸಂತೃಪ್ತಿಗಾಗಿ ನಡೆಸುವ ಕಸರತ್ತಾಗುತ್ತದೆ.

ರಾಜರಾಮ ಹೆಗಡೆಯವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಶವು ಕೂಡ ಗಮನಾರ್ಹವಾದದ್ದು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಮುದಾಯಕ್ಕೂ ಪುನರುತ್ಪಾದಿಸಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಗತಕಾಲಗಳು ಬೇರೆಯೆ ಇರುತ್ತವೆ. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಅದನ್ನು ಉತ್ಪಾದಿಸುವ ರೀತಿ ಕೂಡ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಇತ್ತು. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚರಿತ್ರೆಯ ಕುರಿತಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮೇಲಿನ ಅಂಶಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವ ಸಿಕ್ಕಿದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯೆಂದರೆ ಕೇವಲ ಪರಪೀಡನೆಯ ಕತೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಬದಲಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರ ಸಮಾನತೆಯ ವರ್ತಮಾನದ ಹಸಿವು ಕೂಡ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮೂಲಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ವರ್ತಮಾನದ ತುರ್ತುಗಳೇ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಪುನಾರಚಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವ ನಿಲುವ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರಲ್ಲಿದೆ. ಇಂಥ ನಿಲುವಿನಿಂದಾಗಿಯೆ 'ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಯ ಕೃತಿಯ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ 'ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯ' ಎನ್ನುವ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯವನ್ನು ಇಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಅವರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. 'ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಎನ್ನುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕಾಲದ ಪೃಥಕ್ಕರಣೆಗೆ ಸಿಗದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ನಾಯಕನನ್ನು 'ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಯ ವಿಸರ್ಜಿತ ಲೋಕಗಳಿಂದ ಮೂಡಿಬಂದ ದಂಗೆಕೋರ' ಎನ್ನುವ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ನಿಲುವಿಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಇಂಥ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನೊಂದಿಗೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯನ್ನು ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ನೋಡುವ ವಿಧಾನವೇ ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮನೋಭಾವಗಳಿಗೆ ಸಂದೇಹಸ್ಪದವಾಗಿಯೋ, ದೂರಾನ್ವಯವಾಗಿಯೋ ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಸಂಶೋಧಕರಾದ ಎಲ್. ಬಸವರಾಜು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಇಂಥ ಮನೋಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕ ಉದಾಹರಣೆ ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆಯವರಿಗೆ ನೀಡಿದ ಸಂದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಎಲ್. ಬಸವರಾಜು ಅವರು ಇಂಥ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು 'ದೂರಾನ್ವಯದ' ಪ್ರಯತ್ನವೆಂದು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾರೆ:

"ಏನು ಬಾಳ ಇಲ್ಲಾರಿ , ಬಹಳ ದೂರಾನ್ವಯದ ಮಾತುಗಳಿರೋ ಹಾಗೆ ಕಾಣ್ತದೆ ಸುಮ್ನೆ ಲೀಲಾ ವಿಲಾಸದಲ್ಲಿ ಏನೇನೋ ಹೇಳ್ತಿದಾನೆ. ಏನೇನೋ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ತಂದು ಜೋಡುಸ್ಕೋಳ್ತಾನೆ ಅವಕ್ಕೆಲ್ಲಾ ಸಾಕ್ಷಿ ಇಲ್ಲಾರಿ, ಸಾಕ್ಷಿ ಇಲ್ಲ."[೧೬]

ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹರಿಯುವ ಲಹರಿ ಇದೆ. ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭುವಿನೊಂದಿಗೆ ಅಥವಾ ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಯ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯನ್ನು ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ನೋಡುವ ವಿಧಾನ ಜೋಡಣೆಯಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಯು ಸಹ ಇಂಥ ಸಾಂಸ್ಥಿಕವಾದ ಕಟ್ಟೋಣವೆ ಅಲ್ಲವೆ? ಎನ್ನುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬಸವರಾಜು ಅವರಂಥ ವಿದ್ವಾಂಸರನ್ನು ಕಾಡಿದಂತಿಲ್ಲ. 'ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆ' ಕೃತಿಯನ್ನು ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮದ ಇತಿಹಾಸ ಪ್ರಮುಖ ಘಟ್ಟದ ರಚನೆ ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ಕ್ರಮವಿದೆ. ಆದರೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ವೀರಶೈವ ಇತಿಹಾಸದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟು ನೋಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವೆ ಆಗಿದ್ದಂತಿಲ್ಲ. ಇಂಥ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಿಮುಖತೆ ಏನನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ? ಜನಪದ ಮತ್ತು ಶಿಷ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯದ ನಡುವಣ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿರುಬಹುದೆಂದರೆ ಉತ್ತರ ಸರಳವಾದದ್ದಾಗುತ್ತದೆ. ಬದಲಾಗಿ ವೀರಶೈವದ ಸುವರ್ಣ ಯುಗದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆ ಒಳಗೊಂಡರೆ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯ ಅಂಥ ಸುವರ್ಣ ಯುಗವು ಸಾಂಸ್ಥಿಕವಾದಾಗ ವಿಸರ್ಜಿತವಾದ ಲೋಕದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು. ೧೨ನೇ ಶತಮಾನವನ್ನು ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆ ಸ್ಥಗಿತವಾಗಿಟ್ಟು ನೋಡಿದರೆ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯ ಆಕಾಲವನ್ನು ಚಲನಶೀಲವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ದುರಂತವೆಂದರೆ, ಜನಪದ ಕಾವ್ಯ ತನ್ಮೂಲಕ ಕಟ್ಟುತ್ತಿರುವ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಸಾಕ್ಷಿ, ಆಧಾರಗಳು ಇಲ್ಲ ಎಂದು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಇತಿಹಾಸದ ವಿಧಾನ ಬಹುಪಾಲು ವಿದ್ವಾಂಸರಲ್ಲಿದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೆ ಅವರಿಗೆ ಇದು ದೂರಾನ್ವಯದ ವಿಫಲ ಪ್ರಯತ್ನವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಎರಡು ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ವೀರಶೈವವನ್ನು ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದ ಸ್ಥಗಿತ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ನೋಡುವುದು ಒಂದು ವಿಧಾನವಾದರೆ, ಎರಡನೆಯದು ಅದನ್ನು ಚಲನಶೀಲ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು ನೋಡುವ ವಿಧಾನ. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರದು ಎರಡನೆಯ ನೆಲೆಯ ಗ್ರಹಿಕೆ ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಯ ಪಠ್ಯದೊಂದಿಗೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಇಟ್ಟು ನೋಡಲು ಅವರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೆ 'ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ' ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಕಲ್ಯಾಣ ಪಟ್ಟಣದ ಸಾಲು'ವೀರಶೈವದ ಸಾಂಸ್ಥೀಕರಣಕ್ಕೆ ಮೂಡಿದ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಿ ನೋಡುವಾಗ ವೀರಶೈವ ಎನ್ನುವುದು ಶೈವದ ಮೂಲ ಮಾತೃಕೆಯ ಶಿಥಿಲತೆಯಿಂದ ಮೂಡಿದ್ದಾದರೆ, ವೀರಶೈವವೆನ್ನುವುದೆ ಮೂಲ ಮಾತೃಕೆಯಾದಾಗ ಅದರ ಶಿಥಿಲತೆಯಿಂದ ಮೂಡಿದವನು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಎಂಬುದು ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನಿರಂತರವಾಹಿನಿಯಾಗಿ ನೋಡುವ ವಿಧಾನ ಇಲ್ಲಿಯದು.

"ವೀರಶೈವವು ಪಠ್ಯಾತ್ಮಕ ಸಮುದಾಯವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾದ ಮೇಲೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಮೊದಲ ಪರ್ವ ಬಿಡುಗಡೆ ಮಾಡಿದ ಸೃಜನ ಶೀಲ ಶಕ್ತಿಗಳ ಗಮನಾರ್ಹ ಭಾಗ ಹೊರಗೆ ಉಳಿಯಲೇ ಬೇಕಾಯಿತು. ಸೀಮಿತವಾಗದೆ ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಶಕ್ತಿ ಒದಗಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ವೀರಶೈವ ಕೇಂದ್ರವಾಗುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಕಡೆಗೆ ಹೊರಟಂತೆ, ಅದು ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಶಕ್ತಿಗಳು ಅಂಚಿನ ಕಡೆಗೆ ಸರಿದವು. ಆದ್ದರಿಂದ ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಯ ಕಾಲ ಏಕ ಕಾಲಕ್ಕೆ ವಿಸರ್ಜನೆಯ ಘಟ್ಟವೂ ಹೌದು, ಸ್ವೀಕಾರದ ಘಟ್ಟವೂ ಹೌದು, ಅದು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂಕೇತಗಳ ಗಡಿಯನ್ನು ಬಹಿರಂಗ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸೀಮೆಗಳ ಗಡಿಯನ್ನು ಹೊಲಕ್ಕೆ ಬೇಲಿ ಹಾಕದೆ ಅದನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂಬ ರೈತಾಪಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ."

"ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮವು ತನ್ನ ಮೊದಲ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಸಿ ಬಿಡುಗಡೆ ಮಾಡಿದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಶಕ್ತಿಯು ದಿನೇ ದಿನೇ ವ್ಯಾಪಕವಾಗುತ್ತಾ ಹೋಯಿತು. ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ಕಾಲದ ಧರ್ಮದ ಅಡಿಪಾಯ ವರ್ಣಾಶ್ರಮದ ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಾಗಿತ್ತಾದ್ದರಿಂದ, ಈ ಬಿಡುಗಡೆ ಪಡೆದಿದ್ದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಶಕ್ತಿಗೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಬೇಕಿದ್ದ ಮಾನ್ಯೀಕರಣದ ಕಥನ ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕಿತ್ತು. ಆದರೆ ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಯ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಆ ಬಗೆಯ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕ ಮುಕ್ತತೆಯನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿತ್ತು. ಇನ್ನೊಂದು ವಿರುದ್ಧ ದಿಕ್ಕಿನಿಂದ ಪ್ರತಿ ನಾಯಕ ಕಥಾನಕವೊಂದು ಹುಟ್ಟಲೇಬೇಕಿತ್ತು."[೧೮]

ವೀರಶೈವದ ೧೨ ನೇ ಶತಮಾನದ ಮುಕ್ತತೆಯನ್ನು 'ಸೀಮಿತಗೊಳಿಸಿದ್ದು' ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಯ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಚರಿತ್ರೆ. ಇಂಥ ಸೀಮಿತತೆಗೆ ಕಾರಣ ಅದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಶಕ್ತಿಯಾಗುವ ಕಡೆಗೆ ನಡೆದಿದ್ದು. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ೧೨ನೇ ಶತಮಾನದ ವೀರಶೈವ ಚಳವಳಿ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಶೈವದ ಮೂಲ ಮಾತೃಕೆಯ ಶಿಥಿಲತೆಯ ಗರ್ಭದಿಂದಲೇ, ಆದರೆ ೧೫ ನೇ ಶತಮಾನದ ವೇಳೆಗೆ ವೀರಶೈವವೆ ಒಂದು ಮೂಲ ಮಾತೃಕೆಯಾಯಿತು. ಇಂಥ ಮೂಲ ಮಾತೃಕೆಯ ಶಿಥಿಲತೆಯ ಗರ್ಭದಿಂದ ಮತ್ತೆ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ದಂಗೆಕೋರ ಅನುಭಾವಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯ ಕಥನ ಎನ್ನುವ ನಿಲುವು 'ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವ ಪ್ರತಿಭೆ' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಅಂದರೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ಹಾಸಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿ ಹಂತವು ತನಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಸ್ವಯಂ ವೈರುದ್ಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಇಂಥ ಭಿನ್ನತೆಗಳ ನಡುವಿನ ಘರ್ಷಣೆ ಮತ್ತು ಸಾಮರಸ್ಯಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಚಲನಶೀಲವಾಗಿಸುತ್ತವೆ. ಇಂಥ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದಾಗಿಯೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ನಿಲುವು ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿಯೆ ೧೨ ನೇ ಶತಮಾನದ ವೀರಶೈವ ಚಳವಳಿಯನ್ನು ಸ್ಥಗಿತವಾಗಿಟ್ಟು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸದೆ ಇರಲು ಅವರಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣದ ಆಯಾಮವೊಂದನ್ನು ಕೂಡ ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಅದು ದಮನಿತ ವರ್ಗಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಇತಿಹಾಸದ ಬಗೆಗೆ ಅವರಿಗಿರುವ ಅರಿವು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ವಾದದಿಂದಲೂ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗಿ ತೋರುತ್ತಾರೆ. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರಿಗೆ ದಲಿತ ವರ್ಗದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಂಪರಯ ಬಗ್ಗೆ ಸಹನೆಯಿಲ್ಲ. ದಲಿತರು ಮೂಲತ: ಬೌದ್ಧರು ಎನ್ನುವ ಮೂಲಕ ಅವರಿಗೆ ಒಂದು ಮೂಲವನ್ನು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಹುಡುಕುವ ಯತ್ನ ಮಾಡುವುದು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೆ. ಆದರೆ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಆ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪರಂಪರೆಗಳ ಒಳಗೆಯೆ ಹುದುಗಿರಬಹುದಾದ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಶಕ್ತಿಗಳೊಂದಿಗೆ ನಡೆಸಿದ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಸ್ಮೃತಿಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ದಲಿತ ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ಚಳುವಳಿಗಳು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್‌ವಾದಿ ಮಾದರಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಸಹಮತ ಹೊಂದಿವೆಯೆ ವಿನಾ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯ ಜೊತೆಗಲ್ಲ. ಇದು ಪ್ರಸ್ತುತ ವರ್ತಮಾನದ ತುರ್ತಿಗೆ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯಾಗದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಿಂತನೆಯಾಗಿರುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ದಲಿತ ಚಿಂತನೆ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗದೆ ಇದೆಯೆ ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದು.

ವಿಶಿಷ್ಟತೆಗಳು

೧. ಮಹಾಪುರುಷರ, ಮಹತ್ವದ ಘಟನೆಗಳ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೂಲಕ ಪ್ರತೀತವಾಗುವ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯೆ ಇತಿಹಾಸ ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯವಾದಿ ಇತಿಹಾಸಲೇಖವಾಗಲಿ , ದುಡಿಯುವ ವರ್ಗದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಕಾಸವನ್ನು ಇತಿಹಾವೆಂದು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಇತಿಹಾಸಲೇಖವಾಗಲಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೊಂದರ ಮೂಲಕ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಆ ದೃಷ್ಟಿ ಕೋನವೆ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಪರಿಭಾವನೆಗೆ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

೨. ವರ್ತಮಾನದ ತುರ್ತಿನಿಂದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಬಾರದು ಎಂದು ವಾದಿಸುವ ಆಬ್ಜೆಕ್ಟಿವ್ ವಿಧಾನವನ್ನು ಬಹುತೇಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಿಂತನೆ ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾಗಿಯೆ ಇತಿಹಾಸ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಆಯ್ಕೆ ಮತ್ತು ನಿರಾಕರಣೆ , ಮಾತು ಮೌನಗಳ ಕಡೆಗೆ ಅದು ಗಮನ ಹರಿಸುತ್ತದೆ.

೩. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಿಂತನೆಯ ಒಂದು ವಲಯ ಇತಿಹಾಸಕಾರ ಗತದ ಕಥನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಅದು ವರ್ತಮಾನದ ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳಿಗೆ ಕುರುಡಾಗಬಾರದೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೆ.ವಿ. ಸುಬ್ಬಣ್ಣ ಮತ್ತು ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಲೇಖನಗಳು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗಿವೆ. ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ಕುರುಡಾಗಬಾರದು ಎನ್ನುವ ನಿಲುವು 'ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಒಂದು ಕಟ್ಟೋಣ ಎಂದು ಪರಿಭಾವಿಸಿದ್ದರ ಫಲವಾಗಿವೆ.

೪. ವಿಸ್ಮೃತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಪರಿಣಾಮದಿಂದಾದ ವಿನಾಶ ಮತ್ತು ನಿರ್ನಾಮಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಉತ್ಸಾಹದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಭುತ್ವಗಳು ಮಾಡಿದ್ದ ವಿನಾಶ ಮತ್ತು ನಿರ್ನಾಮಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಳ್ಳದೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ವಸಾಹತು ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿಯೂ ಇದ್ದ ವಿನಾಶ ಮತ್ತು ನಿರ್ನಾಮಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ 'ವಿಸ್ಮೃತಿ' ಎಂಬುದು ಆವರಿಸಿದ್ದು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎಂಬ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಸೋಜಿಗವನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ.

೫. ವೈದಿಕ–ಅವೈದಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವಾಗ ಅವರ ಚಿಂತನೆ ಹಲವು ವೇಳೆ ವಾಸ್ತವದ ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳನ್ನು ಮರೆಯುತ್ತದೆ. ಅವರ ಬೌದ್ಧಿಕ ಭಾವುಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಇಂಥ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆ ಅವಶ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರೂ ವರ್ತಮಾನದ ಹಾವಿನ ಕಡೆಗೆ ಗಮನವಿಲ್ಲದ ವಿಹಂಗಮ ಚಲನೆ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ.

೬. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಿಂತನೆಯ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿದರೂ ಕನ್ನಡದ ವಿಶಿಷ್ಟತೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡದೆ ಭಾರತೀಯರಾಗುವ ಪ್ರಯತ್ನವಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಕಿರಣ ಕೇಂದ್ರದ ಮೂಲಕವೇ ಭಾರತೀಯರಾಗುವ, ವಿಶ್ವಾತ್ಮಕವಾಗುವ ವಿಧಾನ ವೈವಿಧ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ.

೭. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಯ ಕಾಲಕ್ಕೆ ವೀರಶೈವ ಚಳುವಳಿಗೆ ವಿರಾಟ್ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸ್ಪರ್ಶವಾಯಿತು. ಇಂಥ ಸ್ಪರ್ಶ ವೀರಶೈವ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಸಮಗ್ರ ಪಲ್ಲಟಕ್ಕೆ ಒಳಗು ಮಾಡಿತು ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯೀಕರಿಸುವಾಗ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸ್ಪರ್ಶಕ್ಕೆ ಸಿಗದೆ ಉಳಿದ ಕೋಡೆ ಕಲ್ಲಿನಂಥ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. ಗೋಪಾಲರಾವ್ , ಎಚ್.ಎಸ್. – 'ಸಂಪಾದಕರ ಮಾತು'– ಇತಿಹಾಸದ ಪರಾಮರ್ಶೆ– ಪುಟ ೬

೨. ಶೆಟ್ಟರ್ .ಷ – 'ಶೆಟ್ಟರ್ ಅವರೊಂದಿಗೆ ಸಂದರ್ಶನ'– ಲೋಕವಿರೋಧಿಗಳ ಜತೆಯಲ್ಲಿ : ಸಂದರ್ಶಕ ರಹಮತ್ ತರೀಕರೆ – ಪುಟ ೨೯೧

೩. ಗೋಪಾಲರಾವ್ ಎಚ್.ಎಸ್ – ಇತಿಹಾಸದ ಅಧ್ಯಯನ ಏಕೆ ? ಮತ್ತು ಹೇಗೆ ?' ಇತಿಹಾಸದ ಪರಾಮರ್ಶೆ – ಪುಟ ೧೧

೪. ಹರ್‌ಕಿಶನ್ ಸಿಂಗ್ ಸುರ್ಜಿತ್ – 'ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಭೌತವಾದ' – ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ದರ್ಶನ – ಪುಟ ೪೩

೫. ನಾರಾಯಣಾಚಾರ್ಯ ಕೆ.ಎಸ್. – 'ಇತಿಹಾಸದ ಭಾರತೀಯ ಸ್ವರೂಪ' – ಭಾರತೀಯ ಇತಿಹಾಸ ಪುರಾಣಗಳು – ಪುಟ ೨

೬. ನಾಗರಾಜ ಡಿ.ಆರ್. – 'ಕನ್ನಡ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಸ್ವರೂಪ ' – ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ – ಪುಟ ೨೫೪

೭. ನಾಗರಾಜ ಡಿ.ಆರ್. 'ಒಂದು ವರ್ಷದ ದು:ಸ್ವಪ್ನ' – ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಥನ – ಪುಟ ೨೯೧

೮. ಸುಬ್ಬಣ್ಣ ಕೆ.ವಿ. – 'ಮುನ್ನುಡಿ' – 'ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಎಸ್. ಅವರ 'ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಮತ್ತು ಗಾಂಧಿ ' ಕೃತಿಗೆ

೯. ನಾಗರಾಜ ಡಿ.ಆರ್. 'ಅಲ್ಲಮ ಲೋಕ : ಶೈವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ನೆಲೆಗಳು ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವ ಪ್ರತಿಭೆ – ಪುಟ ೩೫–೩೬

೧೦. ನಾಗರಾಜ ಡಿ.ಆರ್. 'ದಾರಾಶಿಖೋ:ಅನುಭಾವಿ ಮನಸ್ಸು ತಾತ್ವಿಕ ಭಾಷೆ' – ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ – ಪುಟ ೧೫೮

೧೧. ನಾಗರಾಜು ಡಿ.ಆರ್. – 'ದಾರುಪ್ರತಿಮಾನ ಪೂಜಿವೇ' – ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ – ಪುಟ ೧೧೩

೧೨. ನಾಗರಾಜ ಡಿ.ಆರ್. – 'ಋಕ್ಸಂಹಿತಾಸಾರ : ಜಿ.ಎನ್. ಚಕ್ರವರ್ತಿ' – ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಥನ – ಪುಟ ೫೧೦

೧೩. ನಾಗರಾಜ ಡಿ.ಆರ್. – 'ಶೈವ ದರ್ಶನಗಳ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಮೀಕ್ಷೆ' – ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವ ಪ್ರತಿಭೆ – ಪುಟ ೧೨

೧೪. ನಾಗರಾಜ ಡಿ.ಆರ್. – 'ಶೈವದರ್ಶನಗಳ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಮೀಕ್ಷೆ' – ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವ ಪ್ರತಿಭೆ – ಪುಟ ೧೦

೧೫. ನಾಗರಾಜ ಡಿ.ಆರ್. – 'ಶೈವ ದರ್ಶನಗಳ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಮೀಕ್ಷೆ' ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವ ಪ್ರತಿಬ ಪುಟ ೯–೧೦

೧೬. ರಾಜಾರಾಮ ಹೆಗಡೆ – 'ವಿಜಯನಗರ – ಪತನದ ಕಥನಗಳು' – ಇತಿಹಾಸದ ಪರಾಮರ್ಶೆ – ಪುಟ ೮೭–೮೮

೧೭. ಬಸವರಾಜು ಎಲ್. – 'ಬಸವರಾಜು ಅವರೊಂದಿಗೆ ಸಂದರ್ಶನ' – ಲೋಕವಿರೋಧಿಗಳ ಜತೆಯಲ್ಲಿ : ಸಂದರ್ಶಕ ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ – ಪುಟ ೮೧

೧೮. ನಾಗರಾಜ ಡಿ.ಆರ್. – 'ಅಲ್ಲಮನ ಜೀವನದ ಕಥಾನಕಗಳು' – ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವ ಪ್ರತಿಭೆ – ಪುಟ ೧೪೧–೧೪೨

*****

ಅಧ್ಯಾಯ – ೯

ಉಪಸಂಹಾರ

೯.೧ ಅವಲೋಕನಗಳು

೯.೨ ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು

ಉಪಸಂಹಾರ

ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯು ೨೦ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡವು ಕಂಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಬರೆಯಲು ಹೊರಟರೆ ಅದರ ಇತಿಹಾಸ ನೂರು ವರ್ಷಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಮೀರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾದಂಬರಿ ಮತ್ತು ಸಣ್ಣಕತೆಯ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಅಪಾರ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಗಾತ್ರ ಮತ್ತು ಗುಣದ ದೃಷ್ಟಿಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ಸಾಧಿಸಿರುವುದು ಈ ಪ್ರಕಾರವೇ. ವಿಮರ್ಶೆಯ ನೂರು ವರ್ಷಗಳನ್ನು ಒಂದು ಪರಂಪರೆಯೆಂದು ಕರೆದು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದಾದರೆ, ಎರಡು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬಹುದು. ಒಂದು– ಶತಮಾನದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದು; ಇನ್ನೊಂದು– ಪ್ರಮುಖ ವಿಮರ್ಶಕರ ಬರಹಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದು. ಮೊದಲನೆಯದು ಕಾಡಿನ ಮೂಲಕ ಮರವನ್ನು ನೋಡುವ ವಿಧಾನವಾದರೆ, ಎರಡನೆಯದು ಮರದ ಮೂಲಕ ಕಾಡನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಧಾನವಾಗಿದೆ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನವು ೨೦ನೇ ಶತಮಾನದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಕಂಡ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರತಿಭಾವಂತ ಹಾಗೂ ವಿದ್ವತ್ ಪ್ರಖರತೆಯ ವಿಮರ್ಶಕರಾದ ಡಾ. ಡಿ. ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಕುರಿತದ್ದಾಗಿದೆ. ಇದು ಮರದ ಮೂಲಕ ಕಾಡನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಪ್ರಯತ್ನವೇ ಆಗಿದೆ. ಡಿ. ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರು ೧೯೭೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿದರು. ಅವರ ಕೊನೆಯ ವಿಮರ್ಶಾ ಸಂಕಲನ ಪ್ರಕಟವಾದದ್ದು ೧೯೯೦ರ ದಶಕದಲ್ಲಿ. ಅಂದರೆ ಸರಿಸುಮಾರು ಎರಡೂವರೆ ದಶಕಗಳ ಕಾಲ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಾ ಚಟುವಟಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಪಾಲ್ಗೊಂಡರು. ಪರಂಪರೆಯಿಂದ ದತ್ತವಾಗಿ ಬಂದದ್ದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ, ಅದನ್ನು ತಮ್ಮ ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಪಾಂಡಿತ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಿಂದ ವಿಸ್ತರಿಸಿ, ಮುಂದಿನ ತಲೆಮಾರಿಗೆ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಅವರು ವರ್ಗಾಯಿಸಿದವರು. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ ಕಾಲಘಟ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಲವು ಪಲ್ಲಟಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದ ಕಾಲಘಟ್ಟ. ಇಂಥ ಪಲ್ಲಟಗಳ ದೆಸೆಯಿಂದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಭಾಗವಾಗಿರುವ ವಿಮರ್ಶೆ ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೂ ಅವರು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಹೀಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವ ಆವಶ್ಯಕತೆ ಹಿಂದಿನ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದಲ್ಲ. ಅದು ಕ್ವಚಿತ್ತಾಗಿದ್ದ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಬದುಕಿದ್ದ ಕಾಲಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಈ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯು ಸನ್ನಿವೇಶವೇ ಹೊರಿಸಿದ ಹೊಣೆಯಾಗಿ ಬಂದಿತು. ಇಂಥ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆ ಮತ್ತು ಸನ್ನಿವೇಶದ ಒತ್ತಡದಿಂದ

[illegible]

ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಬದಲಾಗಿ ಅದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಮರ್ಶೆಯ ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. ಹಾಗಾಗಿ ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದರೆ ಒಂದು ಕಾಲಘಟ್ಟದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಒಳಹೊರಗುಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ೭೦ರ ದಶಕದ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದ್ಧತೆಗೆ ಸಿಕ್ಕಿದ ಮಹತ್ವ ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೂಪಕ್ಕೆ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಸಿಗಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದ್ಧತೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಯೂ ಸಾಹಿತ್ಯದ ರೂಪದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ.

೯.೧. ಅವಲೋಕನಗಳು

೧. ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಪಲ್ಲಟಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅವರ ವಿಮರ್ಶಾ ಬರಹಗಳನ್ನು ಎರಡು ಘಟ್ಟಗಳಾಗಿ ಗುರುತಿಸುವ ಪರಿಪಾಠ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಹೀಗೆ ಎರಡು ಘಟ್ಟಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದವರಲ್ಲಿ ನಟರಾಜ ಹುಳಿಯಾರ ಮತ್ತು ಮನು ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಅವರು ಮುಖ್ಯವಾದವರು. ನಟರಾಜ ಹುಳಿಯಾರ ಅವರು ಇಂಥ ಪಲ್ಲಟವನ್ನು 'ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ಕಥನಾತ್ಮಕ ಮಾದರಿಯ ಕಡೆಗಿನ ಚಲನೆ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮನು ಚಕ್ರವರ್ತಿಯವರು 'ನಾಗರಿಕತೆಗಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಿಂದ ಸಮಾಜದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರಾದ' ಬೆಳವಣಿಗೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇಂಥ ವರ್ಗೀಕರಣಗಳ ಉಪಯುಕ್ತತೆ ಸೀಮಿತವಾದದ್ದು. ಬರವಣಿಗೆಯ ಶೈಲಿ ಮತ್ತು ಸ್ವರೂಪದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇಂಥ ವರ್ಗೀಕರಣಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವವಿಲ್ಲವೆನ್ನುವಂತಿಲ್ಲ. ಸಮಗ್ರ ಪಲ್ಲಟವೆನ್ನುವುದು ಅವರ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಾಗಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಮೊದಲಿಗೆ ಮಹತ್ವದವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದ ಸಂಗತಿಗಳು ನಂತರದ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಮಸುಕಾಗಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇಂಥ ವರ್ಗೀಕರಣಗಳ ಆಚೆಗೆ ನಿಂತು ನೋಡುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅವರು ಕೊನೆಯವರೆಗೂ ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಇಂಥ ವರ್ಗೀಕರಣಗಳ ಆಚೆಗೆ ನಿಂತು ನೋಡಿದಾಗ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

೨. ಸಮಾಜವನ್ನು ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಎರಡು ನೆಲೆಗಳಿವೆ. ಒಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಾಜವನ್ನು ಅವರು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಅದರ ಭೌತಿಕ ಅಗತ್ಯಗಳ ಕಡೆಗೆ ವಿಶೇಷ ಎಚ್ಚರವಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಈ ನೆಲೆಯಿಂದ ಯೋಚಿಸಿದಾಗ ಬಡತನವೆಂಬುದು ಮಾನವ ನಿರ್ಮಿತ ಶೋಷಣೆಯ ಫಲ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಅವರಲ್ಲಿದೆ. ಆದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಯೋಚಿಸಿದಾಗ ಭೌತಿಕ ಅಗತ್ಯಗಳಿಗಿಂತ ಶೋಷಿತನ ಮನಸ್ಸಿನ ಅಂತಃವಿಸ್ತಾರದ ಕಡೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಒತ್ತಿದೆ. ಇಂಥ ಸಂಧರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಬಡತನಕ್ಕೂ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಸೊಗಸಿದೆ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಪೂರ್ವ ಭಾರತ' ದಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವ

ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಅವರಲ್ಲಿದೆ. ಈ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಚೈತನ್ಯದ ಅಂತಃವಿಸ್ತಾರ ಮತ್ತು ಭೌತಿಕ ಬೇಡಿಕೆಗಳು ಕೇವಲವಲ್ಲ ಪರಸ್ಪರ ಎನ್ನುವ ಅರಿವು ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗುವುದು ಸೋಜಿಗವೆನಿಸುತ್ತದೆ.

೩. ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮುಖ್ಯ ವಿಧಾನಗಳಿವೆ. ಒಂದು ಗಾಂಧಿವಾದಿ ಮಾದರಿಯಾದರೆ ಮತ್ತೊಂದು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್‌ವಾದಿ ಮಾದರಿ. ಗಾಂಧಿವಾದಿ ಮಾದರಿ ಜಾತಿಯನ್ನು ಇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಭಾವಿಸಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ಮನುಷ್ಯ ಮತ್ತು ದೇವರ ವಿರುದ್ಧ ನಡೆಸುವ ಪಾಪವೆನ್ನುತ್ತದೆ. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಮಾದರಿ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನೇತ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿ ನೋಡುವುದಲ್ಲದೆ 'ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಉಪೋತ್ಪನ್ನ ಎಂದೇ ವಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಗಾಂಧಿ ಮಾದರಿಗೆ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ/ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಯಾಮದ ಕಡೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಗಮನವಿದ್ದರೆ, ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಮಾದರಿಗೆ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ಅಂತಸ್ತೀಯ ಆಯಾಮಗಳ ಕಡೆಗೂ ಗಮನವಿದೆ. ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು 'ಉರಿಚಮ್ಮಾಳಿಗೆ' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಗಾಂಧಿ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯ ನಡುವೆ ಸಾಮ್ಯತೆ ಕಾಣಲು ಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೂ ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವಾಗ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಮಾದರಿಯಿಂದಲೇ ಹೆಚ್ಚು ಉಪಕೃತರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸುವ ಅವರ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನದ ಕುರುಹಾಗಿದೆ.

೪. ಪರಿವರ್ತನಾಶೀಲತೆಯು ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಪರಿವರ್ತನೆಯ ಗುಣವು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಪ್ರಯೋಗಶೀಲತೆಯಿಂದ ಮಾತ್ರ ಬಂದದ್ದಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ವರ್ತಮಾನದ ತುರ್ತನ್ನು ಆಧರಿಸಿಯೆ ಪರಿವರ್ತನೆ ರೂಪುಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ದಲಿತ – ರೈತರು ಭಿನ್ನ ಧ್ರುವಗಳಾಗಿರುವುದು ಭಾರತದ ವಾಸ್ತವ ಸ್ಥಿತಿಯಾದರೂ ಜಾಗತೀಕರಣದ ಎದುರಿಗೆ ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯಾಗಲೇಬೇಕೆಂಬ ನಿಲುವು ವರ್ತಮಾನದ ತುರ್ತಿನಿಂದಲೇ ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದಾಗಿದೆ.

೫. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಅಪಾರ ಪ್ರಭಾವ ಪ್ರೇರಣೆಗಳನ್ನು ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಪಡೆದಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಅವರನ್ನು ಕಟ್ಟರ್ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ಪಂಥೀಯರೆಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದು 'ಸೃಜನಶೀಲ ಅನುಸಂಧಾನದ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿಯೆ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್‌ವಾದದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಹೇಳುವ ವರ್ಗ ಮತ್ತು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ವಾಸ್ತವವಾದ ಜಾತಿಯನ್ನು 'ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಜಾತಿ' ಎನ್ನುವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಡಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ

ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರಿಗೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಕಣ್ಣಪಟ್ಟಿಯಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ.

೬. ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಕಾವ್ಯ ಚಿಂತನೆ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತನೆಗಳು ಒಂದೇ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮೂಡಿದವುಗಳಾಗಿವೆ. ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣಗಳು ತಮ್ಮ ಕಾರ್ಯವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾದರೂ ಎರಡೂ ಕೂಡ ಜನಸಮುದಾಯದ ಬದುಕನ್ನು ರೂಪಿಸುವ ಮಹತ್ವದ ಶಕ್ತಿಗಳು ಎನ್ನುವ ನಿಲುವು ಅವರಲ್ಲಿದೆ. ಈ ನಿಲುವಿನ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿಯೆ ಕಾವ್ಯವೆನ್ನುವುದು ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿಲ್ಲದ, ಆದರೆ ಭವಿಷ್ಯದ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿರುವ ಅಮೃತಕ್ಕೆ ಹಾರುವ ಗರುಡ ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಅವರಲ್ಲಿದೆ. ಹಾಗೆಯೆ ರಾಜಕಾರಣವೂ ಕೂಡ ಭವಿಷ್ಯದ ದೂರಗಾಮೀ ದರ್ಶನವನ್ನು ಹೊಂದಿರಬೇಕೆನ್ನುವುದು ಅವರ ನಿಲುವು. ಭವಿಷ್ಯದ ಕನಸಿಲ್ಲದ ಕಾವ್ಯ ವರ್ತಮಾನದ ಕರಪತ್ರವಾಗುವಂತೆ, ದೂರಗಾಮೀ ದರ್ಶನವಿರದ ರಾಜಕಾರಣ ಹೀನಶಕ್ತಿ ರಾಜಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಮಹತ್ವ ನಿಲುವು ಅವರದು.

೭. ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಪರಿಭಾವಿಸುವುದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ನೆಲೆಯಿಂದ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅಧಿಕಾರ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಜನರ 'ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ಸಹಭಾಗಿತ್ವ'ವನ್ನು ಅವರು ಅಪೇಕ್ಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕ್ರಿಯಾಶೀಲ ಸಹಭಾಗಿತ್ವ ಜನರ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವಿಕೆಯಿಂದ ಮಾತ್ರ ಪರಿವರ್ತನೆ ಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವ ನಿಲುವು ಅವರದು ಇಂಥ ನಿಲುವಿನ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿಯೆ ಅವರ ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತನೆ ಯು. ಆರ್ ಅನಂತ ಮೂರ್ತಿ ಅವರ ರಾಜಕೀಯ ಚಿಂತನೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯ ಮೇಲಿರುವ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಪ್ರಭಾವ. ಹಾಗೆಂದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಯಥಾವತ್ತಾದ ಅನುಕರಣೆಯನ್ನು ಡಿ. ಆರ್ ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಬುನಾದಿಯ ಮೇಲೆಯೆ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಬಂದ ಸೋವಿಯತ್ ಪ್ರಭುತ್ವ 'ಬಲಿಷ್ಠ ಕೇಂದ್ರೀಕೃತ ಪ್ರಭುತ್ವವಾಗಿ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ತಿರುಗುವುದನ್ನು ಅವರು ಗುರುತಿಸಬಲ್ಲರು. ಇಂಥ ಸಂಧರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗಾಂಧಿವಾದವು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುವ ವಿಕೇಂದ್ರೀಕೃತ ಪ್ರಭುತ್ವದೊಂದಿಗೆ ಅವರ ಚಿಂತನೆ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದೊಂದಿಗೆ ಗಾಂಧಿವಾದವನ್ನು ಸಂಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

೮. ಡಿ. ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಮೊದಲ ಘಟ್ಟದ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ 'ಪ್ರಭುತ್ವದ ನಿರ್ನಾಮದ' ಮುಖದ ಕಡೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಗಮನವಿದೆ. ಆದರೆ ಎರಡನೇ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಅಂದರೆ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯ ಪ್ರಭಾವದ ಫಲವಾಗಿ ಮೂಡಿದ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ 'ದಮನಿತ' ಚೈತನ್ಯದ ಅಂತಃವಿಸ್ತಾರದ ಕಡೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಗಮನವಿದೆ. ಈ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕ ವಾಸ್ತವಗಳಿಗಿಂತ 'ಮಾನಸಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವ'ದ ಬಗ್ಗೆ ಗಮನಹರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಂಥ ಪ್ರಯತ್ನ

ಬೌದ್ಧಿಕ ಒತ್ತಡದಿಂದ ಮೂಡಿದ್ದಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆಯೆ, ವಿನಾ ಜನಸಮುದಾಯದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲ.

೯. ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಎರಡು ವಿಭಿನ್ನ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡದ ಬಹಳಷ್ಟು ವಿಮರ್ಶಕರು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. 'ಅಮೃತ ಮತ್ತು ಗರುಡ' ಕೃತಿ ಹಾಗೂ 'ಸಾಹಿತ್ಯಕಥನ' ಕೃತಿಯ ನಡುವೆ ಹನ್ನೆರಡು ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲದ ಅಂತರವಿದೆ. ಇಂಥ ಕಾಲದ ಹರಹಿನಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಬೌದ್ಧಿಕ ಭಾವುಕ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಹಲವು ಬದಲಾವಣೆಗಳಾಗಿವೆ ಎಂದು ಸ್ವತಃ ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರೇ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಹಾಗಿದ್ದೂ 'ಸಾಹಿತ್ಯ' ವನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ವಿಧಾನ ಮಾತ್ರ ಸಾತತ್ಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ತುಂಟತನದ ಆಟದ ಅಂಶಗಳಿದ್ದಂತೆ, ಆಟವನ್ನೂ ಮೀರಿದ ಅನ್ವೇಷಣೆಯ ಗುಣವು ಇರಬೇಕೆಂಬುದು ಅವರ ನಿಲುವು. ಈ ನಿಲುವು ಎರಡೂ ಘಟ್ಟದ ಅವರ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲೂ ನಿರಂತರವಾಗಿದೆ.

೧೦. 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎನ್ನುವುದು 'ಸಾಹಿತ್ಯ'ದ ರೂಪವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ತನ್ನಿಂದ ಮಾನ್ಯತೆ ಪಡೆಯದ 'ರೂಪ' ದಲ್ಲಿರುವುದು ಸಾಹಿತ್ಯವೇ ಅಲ್ಲ ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಅದು ವಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕಾಲಘಟ್ಟವೂ ತನ್ನ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಹೇಳಲು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಆಕೃತಿಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅಂಥ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಆಕೃತಿಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ ಸಾಹಿತ್ಯ ರೂಪವನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮಾನ್ಯ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವೆಂದರೆ ಇಂಥ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಆಕೃತಿಗಳನ್ನು ಮೀರಿಯೂ ಬೆಳೆಯುವುದು. ಇದನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯು 'ನಿಯತಿಕೃತ ನಿಯಮರಾಹಿತ್ಯ' ಎಂದು ವರ್ಣಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಒತ್ತಡ 'ಆಕೃತಿಯನ್ನು' ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಪ್ರಭಾವವಿದ್ದರೂ ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆಗೆ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯ 'ನಿಯತಿಕೃತ ನಿಯಮರಾಹಿತ್ಯ'ದ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಒಲವಿದೆ.

೧೧. ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತಿಯನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಎರಡು ವಿಭಿನ್ನ ಸ್ವರೂಪಗಳಿವೆ. ಒಂದು ಅವನನ್ನು ಪ್ರತಿಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡುವ 'ಕರ್ತೃ' ಎಂದರೆ ಇನ್ನೊಂದು ಅವನನ್ನು ಆನಂದಾನುಭೂತಿಯನ್ನು ನೀಡುವವನನ್ನಾಗಿ ವರ್ಣಿಸುತ್ತದೆ. ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆ ಕೂಡ ಭಾರತೀಯ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ ಈ ಎರಡೂ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಒಲಗೊಂಡಿದೆ. ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಘಟನೆಯ ಒಡನಾಟದಿಂದ ಸಮಾಜದ ಅಸಮಾನತೆಗೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಬೇಕಾದದ್ದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಎಂದು ವಾದಿಸುವ ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಅದರ 'ರಂಜಿಸಬೇಕಾದ ಗುಣಕ್ಕೆ ಬೆನ್ನು ಹಾಕುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸ್ವರೂಪದ ಬಗೆಗಿನ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕ ನಿಲುವಿನ ಮುಂದುವರಿಕೆಯಾಗಿದೆ.

೧೨. ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯ 'ರಸಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಒಪ್ಪಲು ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರಿಗೆ ಹಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿವೆ. ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಮಸ್ಯೆ ರಸಸಿದ್ಧಾಂತದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಆತ್ಮವಾದಿ ದರ್ಶನದ ಸರಳಾನ್ವಯದಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಅನಾತ್ಮವಾದಿ ದರ್ಶನಗಳಾದ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಪ್ರತೀತ್ಯಸಮುತ್ಪನ್ನ ಅಥವಾ ಜೈನ ಧರ್ಮದ ಅನೇಕಾಂತವಾದ ನೆಲೆಯಿಂದ ಹೊರಟರೆ ಬೇರೆಯದೆ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ತಲುಪಲು ಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವ ನಿಲುವಿಗೆ ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆ ಬರುತ್ತದೆ. ವೈಚಾರಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದು ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಉಳಿದ ಸಂಗತಿಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಅನುಕೂಲಕರ ಸಂಬಂಧವಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಮಾತ್ರ ಅದಕ್ಕೆ ಯಶಸ್ಸು ಸಾಧ್ಯ ಎಂಬ ತಿಳವಳಿಕೆಯಿರುವ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗೆ, ಯಾವುದೇ ಚಿಂತನೆಗೆ ಕನ್ನಡಿಯೋ, ಕೈದೀವಿಗೆಯೋ ಆಗುವ ಗುಣವಿರಬೇಕೆಂದು ವಾದಿಸುವ ವರ್ತಮಾನದ ತುರ್ತಿನ ಚಿಂತಕರಾದ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆಗೆ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವರ್ತಮಾನದ ಹಂಗು ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ.

೧೩. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಇತಿಹಾಸ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವಾಗ ಮತ್ತು ಅವುಗಳನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುವಾಗ ಎರಡು ಮಾದರಿಗಳಿವೆ. ಒಂದು, ಅವುಗಳನ್ನು ಇರುವ ಹಾಗೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆನ್ನುವ ಮಾದರಿ. ಇನ್ನೊಂದು, ಅವುಗಳನ್ನು ವರ್ತಮಾನದ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗುವಂತೆ ಪರಿವರ್ತಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆನ್ನುವ ಮಾದರಿ. ಮೊದಲ ಮಾದರಿಗೆ ಮಾಸ್ತಿ ಉದಾಹರಣೆಯಾದರೆ, ಎರಡನೆಯ ಮಾದರಿಗೆ ಕುವೆಂಪು ಸಮರ್ಥ ಉದಾಹರಣೆ. ಇತಿಹಾಸ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ನೋಡುವಾಗ ಕುವೆಂಪು ಮಾದರಿಯೊಂದಿಗೆ ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆ ಸಾಮ್ಯತೆ ಹೊಂದಿದೆ. ಅಂದರೆ ಇತಿಹಾಸ ಪುರಾಣಗಳ ಪಠ್ಯಾತ್ಮಕ ಶ್ರದ್ಧೆ ತಕ್ಷಣದ ಬದುಕಿನ ನೆಮ್ಮದಿಗೆ ಭಂಗ ತರಬಾರದೆಂಬ ನಿಲುವು ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿದೆ.

೧೪. ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸುವಾಗ ಸಂಸ್ಕೃತಿನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಿಕರಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅವರಿಗಿದ್ದ ಒಲವನ್ನು ಕೂಡ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮೂಸೆಯಲ್ಲಿ ಜನ್ಮ ತಾಳಿದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸಲು ಅದೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಗರ್ಭದಿಂದ ಮೂಡಿದ ಪರಿಕರಗಳು ಅಪೇಕ್ಷಣೀಯವಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಅನಿವಾರ್ಯ ಎನ್ನುವ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರದು. ಆದರೆ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಇದು ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿನ ಸಂದಿಗ್ಧ ವಾತಾವರಣವೊಂದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಅವರಲ್ಲಾಗಲಿ, ಬೇಂದ್ರೆ ಅವರಲ್ಲಾಗಲಿ, ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಳಸುವ ಬಗ್ಗೆ ಸಮರ್ಥನೀಯವಾದ ಸಂದೇಹವಿದೆ. ಆದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯ

ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಪರಿಕರಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇದೇ ರೀತಿಯ ಸಂದೇಹವನ್ನು ಅವರಲ್ಲಿ ಕಾಣಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜರಿಗಾದರೂ ಇಂಥದೆ ಸಂದಿಗ್ಧತೆಯಿದೆ. ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದ ಆತ್ಮವಾದಿ ದರ್ಶನದಿಂದ ರೂಪಿತವಾಗಿರುವ ಭರತೀಯ ರಸಸಿದ್ಧಾಂತದ ಬಗ್ಗೆ ಅವರಿಗೆ ಹಲವು ರೀತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಕಾಡುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅನಾತ್ಮವಾದಿ ಪರಂಪರೆಗಳ ಒಳಗಿನಿಂದ ರಸಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಲು ಅವರು ಹೆಚ್ಚಿನ ಗಮನ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಬೇಂದ್ರೆ, ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಅವರಿಗಿಂತ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾಗಿ ಭಿನ್ನವಾದ ಪ್ರಯತ್ನ ಎಂಬುದೇನೋ ಸರಿ. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಯತ್ನವು ಬೇಂದ್ರೆ ಮತ್ತು ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಅವರಂತೆ ಪ್ಯಾನ್ ಇಂಡಿಯನ್ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಮತ್ತು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಗಿಂತ ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿನಿಷ್ಟ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಅನುಸಂಧಾನಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ.

೧೫. ವಿಮರ್ಶೆಯ ಭಾಷೆ, ಸ್ವರೂಪ, ಶೈಲಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಕ್ರಮ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ರೂಪಕಗಳ ಮುಖಾಂತರವೆ ವಿಮರ್ಶಿಸುವ ಅವರ ಬರವಣಿಗೆಯ ಶೈಲಿ ಅನನ್ಯವಾದದ್ದು. ಬಹುವೇಳೆ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಇತರ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಸೃಜನಶೀಲ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮೇಳೈಸಿಕೊಂಡು ಮೈದುಂಬಿಕೊಂಡಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಇಂಥ ರೂಪಕಾತ್ಮಕ ಶೈಲಿ ಯಾವ ಓದುಗರನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿದ್ದು ಎಂಬ ಸಂದೇಹ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಲಂಕೇಶರ ಬರವಣಿಗೆಯ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿ ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ನೋಡಿದಾಗ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಬರವಣಿಗೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ಶೈಲಿ ಹೇಗೆ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಕೇವಲ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಲಯದ ಸೀಮಿತ ಸಂವಾದಕ್ಕಾಗಿ ಹಾತೊರೆಯುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಲಂಕೇಶರ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯದ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಕನ್ನಡದ ಜಾಣ ಜಾಣೆಯರನ್ನು ಸಂಬೋಧಿಸುವಾಗ ಅದು ಕನ್ನಡ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೆ ಮೂಡಿದ ವಿವೇಕದಂತೆ ಭಾಸವಾಗುತ್ತದೆ. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಬರವಣಿಗೆ ಬಹಳಷ್ಟು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಕನ್ನಡ ಓದುಗರನ್ನು ಗುರಿಯಾಗಿಸಿಕೊಂಡಂತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರೂ ಕನ್ನಡದ ಕಕ್ಷೆಯಾಚೆ ಅವು ಮೂಡಿದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತವೆ.

೯.೨. ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು

೧ ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ವ್ಯವಸಾಯದ ಮೇಲೆ ಉದಾರವಾದಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಚಿಂತಕರಾದ ಜಾರ್ಜ್ ಲುಕಾಕ್ಸ್, ಅಲ್ತೂಸರ್, ವಾಲ್ಟರ್ ಬೆಂಜಮಿನ್ ಅವರ ಪ್ರಭಾವವಿದೆ. ಹಾಗೆಯೆ ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆಯ ಘಟ್ಟದ ಬರವಣಿಗೆಯ ಹಿಂದೆ ಎಡ್ವರ್ಡ್ ಸೈದ್, ಫ್ರಾಂಜ್ ಫ್ಯಾನನ್, ಹೋಮಿಬಾಬ ಮುಂತಾದವರ ಚಿಂತನೆಯ ಪ್ರಭಾವವಿದೆ. ಹಾಗೆಯೆ ಭಾರತೀಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆಶಿಶ್

ನಂದಿಯಂತಹ ಚಿಂತಕರ ಚಿಂತನೆಯೊಂದಿಗೆ ಒಡನಾಟವಿದೆ. ಆದರೆ ಇಂಥ ಪ್ರಭಾವಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕ್ವಚಿತ್ತಾಗಷ್ಟೆ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಅಧ್ಯಯನವಾಗುವಷ್ಟು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿದ್ದು ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪ್ರಭಾವಗಳ ಮೇಲೆ ಬೇರೆಯದೇ ಆದ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು.

೨ ರಾಜಕಾರಣದ ಕುರಿತಾದ ಅಧ್ಯಾಯವೊಂದು ಪ್ರಸ್ತುತ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ರಾಜಕೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಾದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ, ಗಾಂಧಿವಾದ, ಅಂಬೇಡ್ಕರ್‌ವಾದ, ಲೋಹಿಯವಾದ, ಫ್ಯಾಸಿಸಂಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಂಥ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ.

೩ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಂಪರೆಯು ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ಪರಪುಟ್ಟ ಮತ್ತು ಪರಪುಷ್ಪವಾದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಅನ್ಯ ಪ್ರಭಾವಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿಯೆ ಆಧುನಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಇಂಥ ಅನ್ಯ ಪ್ರಭಾವಗಳನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸದೆ ತನ್ನ ಪರಿಸರಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುವ ಗುಣದ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಂಪರೆಯ 'ಪರಿವರ್ತಿಸುವ ಗುಣದ ಬಗೆಗೆ ಹೊಸ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ.'

೪ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ ಕೈಮರಗಳೆನ್ನಬಹುದಾದ ಮಾಸ್ತಿ, ಜಿ. ಎಚ್ ನಾಯಕ, ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿ, ಯು. ಆರ್. ಅನಂತ ಮೂರ್ತಿ, ಎಂ. ಜಿ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ. ಲಂಕೇಶ್, ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ ಮುಂತಾದವರ ವಿಮರ್ಶಾ ಬರಹಗಳೊಂದಿಗೆ ಡಿ. ಆರ್ ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶಾ ಪರಂಪರೆಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಹಾಯಕವಾಗುತ್ತದೆ.

೫ ೧೯೭೦ರ ದಶಕದ ವಿಮರ್ಶೆ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕಿರಬೇಕಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಒತ್ತು ಹಾಕಿತು. ಇಲ್ಲಿನ ವಿಮರ್ಶೆ ನವ್ಯ ಕಾಲಘಟ್ಟಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿತ್ತು. ನವ್ಯ ಕಾಲಘಟ್ಟ ಯಾವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು 'ಸಾಹಿತ್ಯೇತರ ಎಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿತ್ತೋ ಅದನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಪ್ರಮುಖ ಸಂಗತಿಯಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದು ಈ ದಶಕದಲ್ಲಿಯೆ. ಇಂಥ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲಿ ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ವಿಮರ್ಶಾ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದರು. ಹಾಗಾಗಿ ಆ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಒಳ ಮಜಲುಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆಯೊಂದಿ ಗೆ ಬರಗೂರು

ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ, ಜಿ. ರಾಜಶೇಖರ, ಕೆ. ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಮುಂತಾದವರ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ.

೬ ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ಚಿಂತನೆಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಡಿ. ವಿ ಗುಂಡಪ್ಪ, ಶಂಬಾಜೋಷಿ, ಕುವೆಂಪು, ಆಲೂರು ವೆಂಕಟರಾಯ ಮುಂತಾದವರ ಚಿಂತನೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳನ್ನು ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ.

೭ ಎರಡು ದಶಕಗಳ ಕಾಲದ ಹರಹಿನಲ್ಲಿ ಹರಡಿರುವ ಡಿ. ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಬರಹಗಳನ್ನು ಭಾಷಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹಾಗೆಯೆ 'ರೂಪಕಾತ್ಮಕ ತರ್ಕದ' ವಿಧಾನದ ಅವರ ಬರಹದ ರೂಪವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ.

ಡಿ.ಆರ್.ನಾಗರಾಜ ಅವರ ವಿಮರ್ಶಾ ವ್ಯವಸಾಯವು ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಹತ್ವದ ಸಾಧನೆಗಳಲ್ಲೊಂದು. ಇಂಥ ಮಹತ್ವದ ಮೈಲಿಗಲ್ಲನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿರುವ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ಬಹುಮುಖಿಯಾದುದು. ಇಂಥ ಬಹುಮುಖಿ ನಿಯೋಗಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ವಿಮರ್ಶೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದರೂ ಅದು ಅಪೂರ್ಣವಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಸಮಾಜ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಧರ್ಮ, ಇತಿಹಾಸ, ರಾಜಕಾರಣ ಇತ್ಯಾದಿ ಎಲ್ಲಾ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳ ಬಗ್ಗೆಯೂ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿ ಬರೆದಿರುವ ಅವರ ವಿಮರ್ಶಾ ಬರವಣಿಗೆಯನ್ನು ಕೇವಲ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಮಾತ್ರ ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವಾದುದು ಹಾಗೆಯೇ ಅಸಮರ್ಪಕವಾದುದು. ಇಂಥ ಅಸಮರ್ಪಕತೆಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಲು ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಮಾಜ, ಇತಿಹಾಸ, ರಾಜಕಾರಣ ಇತ್ಯಾದಿ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡು ಅದನ್ನು "ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕ ವಿಧಾನ" ದಲ್ಲಿ ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ ರೀತಿಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಪರಿಕರಗಳನ್ನೆ ಬಳಸಿ ಲೋಕದ ಹಲವು ಜ್ಞಾನಶಾಖೆಗಳೊಂದಿಗೆ ನಡೆಸಿದ ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನವು ಮಾಡಿದೆ.

*****

ಅಧ್ಯಾಯ - ೧೦

ಅನುಬಂಧ

೧೦.

ಅನುಬಂಧ

ಟಿಪ್ಪಣಿ, ಗ್ರಂಥಸೂಚಿಯ ವಿವರವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ.

೧೦.೧. ಪರಾಮರ್ಶನ ಕೃತಿಗಳು

೧. ಅಗ್ರಹಾರ ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ (೨೦೦೨)(ಸಂ), 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕಥನ', ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು.
೨. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ. ಯು.ಆರ್. (೨೦೦೪), 'ಪ್ರಜ್ಞೆ–ಪರಿಸರ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಒಳಹೊರಗು', ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು.
೩. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ. ಯು.ಆರ್. (೨೦೦೪), 'ಯುಗಪಲ್ಲಟ' ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು.
೪. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ. ಯು.ಆರ್. (೨೦೦೭), 'ಋಜುವಾತು', ಅಂಕಿತ ಪುಸ್ತಕ, ಬೆಂಗಳೂರು.
೫. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ. ಯು.ಆರ್. (೨೦೦೬), 'ವಾಲ್ಮೀಕಿಯ ನೆವದಲ್ಲಿ', ಅಭಿನವ, ಬೆಂಗಳೂರು.
೬. ಆನಂದ ತೇಲ್‌ತುಂಬ್ಡೆ (೨೦೦೯), 'ಖೈರ್ಲಾಂಜಿ', ಲಂಕೇಶ್ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.
೭. ಆಮೂರ. ಜಿ.ಎಸ್. (೨೦೦೮), 'ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ವಿಮರ್ಶೆ', ಸಪ್ನ ಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು.
೮. ಆರ್ಕೆ, ಮಣಿಪಾಲ. (೧೯೮೪), 'ವಾಸ್ತವ', ಯುವಕರ ಸಂಘ, ಹಗರಿಬೊಮ್ಮನಹಳ್ಳಿ.
೯. ಆರ್ಕೆ, ಮಣಿಪಾಲ. (೧೯೮೮), 'ಸಾಹಿತ್ಯ : ಆಶಯ ಮತ್ತು ವಿನ್ಯಾಸ', ಸಂಕ್ರಮಣ ಪ್ರಕಾಶನ, ಧಾರವಾಡ.
೧೦. ಓವ್‌ಷಿ ಯಖೋತ್. (೧೯೮೨), 'ಹೊಸ ಜಗತ್ತಿನ ತತ್ವ', ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.
೧೧. ಕಕ್ಕಿಲ್ಲಾಯ. ಬಿ.ವಿ. (೨೦೦೬), ಕಮ್ಯುನಿಸಂ, ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.
೧೨. ಕಕ್ಕಿಲ್ಲಾಯ. ಬಿ.ವಿ. (೧೯೮೮), 'ಇರವು ಮತ್ತು ಅರಿವು', ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.
೧೩. ಕೀರ್ತಿನಾಥ ಕುರ್ತಕೋಟಿ (೨೦೦೬), 'ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ', ಕುರ್ತಕೋಟಿ ಮೆಮೋರಿಯಲ್ ಟ್ರಸ್ಟ್, ಧಾರವಾಡ.
೧೪. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ. ಎಂ.ಜಿ. (೧೯೯೪), 'ಕೃತಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ', ಋಜುವಾತು ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು.
೧೫. ಕೇಶವಶರ್ಮ. ಕೆ. (೨೦೦೮), 'ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ', ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.
೧೬. ಗೋಪಾಲರಾವ್. ಎಚ್.ಎಸ್. (೨೦೦೫)(ಸಂ), 'ಇತಿಹಾಸದ ಪರಾಮರ್ಶೆ', ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.
೧೭. ಚನ್ನಯ್ಯ. ಎಚ್.ಎಂ. (೧೯೭೪), 'ಜಿಜ್ಞಾಸೆ', ಸುರುಚಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು.
೧೮. ಚಂದ್ರಶೇಖರ್. ಎಸ್. (೧೯೯೨), 'ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಮತ್ತು ಗಾಂಧಿ', ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು.

೧೯. ಚಂದ್ರಶೇಖರ್ ನಂಗಲಿ. ವಿ. (೧೯೯೫), 'ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯೋತ್ತರ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ವಿಮರ್ಶೆ', ವೈಶಾಖ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.
೨೦. ಜಾರ್ಜ್ ಥಾಂಸನ್ (೧೯೮೨), 'ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯ', ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಮಾನಸಗಂಗೋತ್ರಿ, ಮೈಸೂರು.
೨೧. ದೇವಿ. ಜಿ.ಎನ್. (೧೯೯೨), 'ಆಫ್ಟರ್ ಅಮ್ನೇಶಿಯ', ಓರಿಯಂಟ್ ಲಾಂಗ್‌ಮನ್ ಲಿಮಿಟೆಡ್, ಬಾಂಬೆ.
೨೨. ದಂಡಪ್ಪ. ಎಚ್. ಸುಮಿತ್ರಾಬಾಯಿ. ಬಿ.ಎನ್. (೨೦೦೬) (ಸಂ), 'ಸುವರ್ಣ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ', ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ, ಬೆಂಗಳೂರು.
೨೩. ನಟರಾಜ ಹುಳಿಯಾರ (೨೦೦೩) (ಸಂ), 'ಮಾರ್ಕ್ಸ್, ಗಾಂಧಿ ಸಮಾಜವಾದ', ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು.'
೨೪. ನಾಗತಿಹಳ್ಳಿ ರಮೇಶ್ (ಸಂ), 'ಬುದ್ಧಪ್ರಜ್ಞೆ', ಸೃಷ್ಟಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.
೨೫. ನಾಗರಾಜ. ಡಿ.ಆರ್. (೨೦೦೨), 'ಉರಿಚಮ್ಮಾಳಿಗೆ', ವಸಂತ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.
೨೬. ನಾಗರಾಜ. ಡಿ.ಆರ್. (೧೯೮೭), 'ಶಕ್ತಿ ಶಾರದೆಯ ಮೇಳ', ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು.
೨೭. ನಾಗರಾಜ. ಡಿ.ಆರ್. (೧೯೯೬), 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ', ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು.
೨೮. ನಾಗರಾಜ. ಡಿ.ಆರ್. (೧೯೯೮), 'ಅಮೃತ ಮತ್ತು ಗರುಡ', ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು.
೨೯. ನಾಗರಾಜ. ಡಿ.ಆರ್. (೧೯೯೯),'ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವಪ್ರತಿಭೆ', ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು.
೩೦. ನಾರ್ಲ. ವಿ.ಆರ್. (೧೯೮೯), 'ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಜಾತಿಲಕ್ಷಣ', ಕರ್ನಾಟಕ ದಲಿತ ಸಂಘರ್ಷ ಸಮಿತಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.
೩೧. ನಾರಾಯಣ. ಕೆ.ವಿ. (೧೯೯೭), 'ಬೇರು ಕಾಂಡ ಚಿಗುರು', ವಿವೇಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.
೩೨. ನಾರಾಯಣ. ಎಸ್., ಗಂಗಾಧರಮೂರ್ತಿ. ಬಿ. (೧೯೮೫) (ಸಂ), 'ಭಾರತೀಯ ಭಾಷಾ ಸಾಹಿತ್ಯ : ವರ್ಗಸೆಲೆ', ವಿಕಾಸ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು.
೩೩. ನಾರಾಯಣಾಚಾರ್ಯ. ಕೆ.ಎಸ್. (೨೦೦೩), 'ಭಾರತೀಯ ಇತಿಹಾಸ ಪುರಾಣಗಳು' ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹುಬ್ಬಳ್ಳಿ.
೩೪. ಫಣಿರಾಜ್. ಕೆ. (೨೦೦೩), 'ಅಂಟೋನಿಯೊ ಗ್ರಾಮ್ಸಿ', ಅಭಿನವ, ಬೆಂಗಳೂರು.
೩೫. ಪುಟ್ಟಯ್ಯ. ಬಿ.ಎಂ. (೧೯೯೯), 'ಆತ್ಮಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಕಥೆ', ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ.
೩೬. ಪೂರ್ಣಚಂದ್ರ ತೇಜಸ್ವಿ. ಕೆ.ಪಿ. (೨೦೦೧), 'ವಿಮರ್ಶೆಯ ವಿಮರ್ಶೆ', ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು.
೩೭. ಬಸವರಾಜ ಕಲ್ಗುಡಿ (೨೦೦೬) (ಸಂ), 'ಸುವರ್ಣ ವಿಚಾರ ಸಾಹಿತ್ಯ', ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇಲಾಖೆ, ಬೆಂಗಳೂರು.
೩೮. ಮುರಾರಿ ಬಲ್ಲಾಳ. ಎನ್. (೨೦೦೪), 'ಕಿಟಕಿಗಳು ಕನ್ನಡಿಗಳು', ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು.
೩೯. ಮೂರ್ತಿ. ಡಿ.ವಿ.ಕೆ. (೧೯೮೬), 'ಜೀವನ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ', ಡಿ.ವಿ.ಕೆ. ಮೂರ್ತಿ, ಮೈಸೂರು.
೪೦. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ (೨೦೦೬), 'ಲೋಕವಿರೋಧಿಗಳ ಜತೆಯಲ್ಲಿ', ಕ್ರೈಸ್ಟ್ ಕಾಲೇಜು, ಕನ್ನಡ ಸಂಘ, ಬೆಂಗಳೂರು.
೪೧. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ (೨೦೦೫) (ಸಂ), 'ಮಾತು ತಲೆಯೆತ್ತುವ ಬಗೆ', ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ
೪೨. ರಾಘವೇಂದ್ರರಾವ್. ಎಚ್.ಎಸ್. (೨೦೦೧) (ಸಂ), 'ಶತಮಾನದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ', ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.

೪೩. ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿ (೨೦೦೩), 'ಅಮೂರ್ತತೆ ಮತ್ತು ಪರಿಸರ', ಅಭಿನವ, ಬೆಂಗಳೂರು.
೪೪. ರಾಮಚಂದ್ರನ್. ಸಿ.ಎನ್. (೨೦೦೩), 'ಎಡ್ವರ್ಡ್ ಸೈದ್', ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ, ಬೆಂಗಳೂರು.
೪೫. ರಾಮಚಂದ್ರನ್. ಸಿ.ಎನ್. (೨೦೦೨), 'ವಸಾಹತೋತ್ತರ ಚಿಂತನೆ', ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.
೪೬. ಲಂಕೇಶ. ಪಿ. (೧೯೯೭), 'ಟೀಕೆ-ಟಿಪ್ಪಣಿ ಭಾಗ-೧', ಪತ್ರಿಕೆ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.
೪೭. ಲಂಕೇಶ. ಪಿ. (೧೯೯೮), 'ಟೀಕೆ-ಟಿಪ್ಪಣಿ ಭಾಗ-೨', ಪತ್ರಿಕೆ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.
೪೮. ವಸು (೨೦೦೪), 'ಮೌಖಿಕ ಇತಿಹಾಸ', ಅಂಕಿತ ಪುಸ್ತಕ, ಬೆಂಗಳೂರು.
೪೯. ವಿದ್ಯಾಶಂಕರ. ಎಸ್., ಹೆಗಡೆ. ಜಿ.ಎಂ. (೨೦೦೫) (ಸಂ), 'ಸಹೃದಯ ಸಂವಾದ', ಪ್ರಿಯದರ್ಶಿನಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.
೫೦. ವಿನಯ್‌ಲಾಲ್, ಅಶೀಶ್ ನಂದಿ (೨೦೦೭) (ಸಂ), 'ಹೊಸ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು', ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು.
೫೧. ಶಾಂತಿನಾಥ ದೇಸಾಯಿ (೨೦೦೪), 'ನವ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ದರ್ಶನ', ಸಪ್ನ ಬುಕ್ ಹೌಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು.
೫೨. ಸೆಲೆಜ್ನೋವ್. ಎಲ್., ಫೆತೀಸೊವ್. ವಿ. (೧೯೮೯), 'ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಕಮ್ಯುನಿಸಂ ಎಂದರೆ ಏನು?', ಪ್ರಗತಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮಾಸ್ಕೋ.
೫೩. ಹರ್‌ಕಿಶನ್ ಸಿಂಹ್ ಸುರಜಿತ್ (೧೯೯೯), 'ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ದರ್ಶನ', ಜನವಾದಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಗುಂಡ್ಮಿ.

೧೦.೨. ಲೇಖನಗಳು

೧. ಗಂಗಾಧರ ಕುಷ್ಟಗಿ, (ನವೆಂಬರ್ ೧೦) ೧೯೯೯, 'ಪುಸ್ತಕ ಪರಿಚಯ', ಲಂಕೇಶ್ ಪತ್ರಿಕೆ.
೨. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ನಂಗಲಿ. ವಿ. (ಜನವರಿ-ಮಾರ್ಚ್ ೨೦೦೦), 'ನಿಶ್ಯಬ್ದ ಸಾಗರದಲ್ಲಿ ಶಬ್ದಯಾನದ ಟೈಟಾನಿಕ್', ಸಂವಾದ-೫೩.
೩. ನಟರಾಜ ಹುಳಿಯಾರ (ಜುಲೈ ೨೩, ೧೯೯೭), 'ಬರೆವ ಬದುಕು', ಲಂಕೇಶ್ ಪತ್ರಿಕೆ.
೪. ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿ. ಓ.ಎಲ್. (ಡಿಸೆಂಬರ್ ೨೦೦೨), 'ಬೌದ್ಧಿಕ ನೇಕಾರನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನೇಯ್ಗೆ' ಮಯೂರ.
೫. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ (೧೯೯೬), 'ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ', ಪುಸ್ತಕ ಮಾಹಿತಿ, ಸಂಪುಟ ೪, ಸಂಚಿಕೆ ೪.
೬. ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ (ಜನವರಿ, ೨೦೦೬), 'ಅಲ್ಲಮನ ಅನುಸಂಧಾನಗಳು ಯಾಕೆ ಆಗುತ್ತಿವೆ?', ವಿಶೇಷ ಸಂಚಿಕೆ ಹೊಸತು.
೭. ರಾಜಶೇಖರ್. ಜಿ. (೨೦೦೨), 'ಪ್ರಜೆಗಳನ್ನು ರದ್ದುಪಡಿಸಿದ ಪ್ರಭುತ್ವ' ದೀಪಾವಳಿ ವಿಶೇಷಾಂಕ, ಲಂಕೇಶ್ ಪತ್ರಿಕೆ.
೮. ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿ (೧೯೯೮), 'ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜರ ಶಕ್ತಿ ಶಾರದೆಯ ಮೇಳ', ಸಂಪುಟ ೧೪, ಸಂಚಿಕೆ ೬, ಶೂದ್ರ.
೯. ರಾಜೇಂದ್ರ ಚೆನ್ನಿ (೧೯೯೮), 'ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ : ಒಂದು ನೆನಪು', ಸಂಪುಟ ೩೩, ಸಂಚಿಕೆ ೧೧,೧೨, ಸಂಕ್ರಮಣ.
೧೦. ರಾಮಚಂದ್ರನ್, ಸಿ.ಎನ್. (೧೯೯೮), 'ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕಥನ', ಸಂಪುಟ ೩೩, ಸಂಚಿಕೆ ೧, ಸಂಕ್ರಮಣ.
೧೧. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ. ಜಿ.ಎಸ್., ೭, ಸೆಪ್ಟೆಂಬರ್ (೨೦೦೩), 'ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ : ಒಂದು ವಸಂತ ಸ್ಮೃತಿ', ಸಾಪ್ತಾಹಿಕ ಪುರವಣಿ, ಪ್ರಜಾವಾಣಿ.

೧೨. ಹಿರೇಮಠ. ಎಸ್.ಎಸ್. (೨೦೦೦), 'ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜರ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಗೊಂದಲಗಳು', ಸಂಪುಟ ೩೫, ಸಂಚಿಕೆ ೬, ಸಂಕ್ರಮಣ.

೧೦.೩. ಮುನ್ನುಡಿಗಳು

೧. ಗೋಪಾಲರಾವ್. ಎಚ್.ಎಸ್. (೨೦೦೫), ಮುನ್ನುಡಿ, 'ಇತಿಹಾಸದ ಪರಾಮರ್ಶೆ', ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.
೨. ಪೂರ್ಣಚಂದ್ರ ತೇಜಸ್ವಿ, ಕೆ.ವಿ. (೨೦೦೪) ಮುನ್ನುಡಿ, 'ಅಬಚೂರಿನ ಪೋಸ್ಟಾಫೀಸು', ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಕಾಶನ, ಮೈಸೂರು.
೩. ಮನು ಚಕ್ರವರ್ತಿ (೧೯೯೮), ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರ 'ಅಮೃತ ಮತ್ತು ಗರುಡ' ಕೃತಿಗೆ ಬರೆದ ಮುನ್ನುಡಿ', ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ಹೆಗ್ಗೋಡು.
೪. ರಾಘವೇಂದ್ರರಾವ್. ಎಚ್.ಎಸ್. (೨೦೦೧) (ಸಂ), ಮುನ್ನುಡಿ, 'ಶತಮಾನದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ', ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ಬೆಂಗಳೂರು.
೫. ಲಂಕೇಶ. ಪಿ. (೧೯೯೩) (ಸಂ), ಮುನ್ನುಡಿ, 'ಅಕ್ಷರ ಹೊಸ ಕಾವ್ಯ', ಪತ್ರಿಕೆ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.
೬. ವಿದ್ಯಾಶಂಕರ. ಎಸ್., ಹೆಗಡೆ. ಜಿ.ಎಂ. (೨೦೦೫) (ಸಂ) 'ಸಹೃದಯ ಸಂವಾದ' ಕೃತಿಗೆ ಜಿ.ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ ಅವರ ಮುನ್ನುಡಿ, ಪ್ರಿಯದರ್ಶಿನಿ ಪ್ರಕಾಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು.

*****